

البنوية أم الاتنولوجية (*)

نحو نقد جذري لأنثروبولوجيا ليفي شتراوس

راوول ولورا مكاريوس

مقدمة

على رغم مرور أكثر من قرن من التحقيقات الميدانية ومن البحوث والتعاليم، فإن الاتنولوجية هي الموضوع الذي يتخلى عنه العاملون فيه بصورة جماعية. وفي مواجهة الوقائع التي تمتنع باستمرار على التفسير، يفضل الاتنولوجيون التضييق من طموحاتهم، وهم إذ يقطعون عملهم عن غايته الجوهرية، وهي فهم الظواهر، فإنهم يعتبرون حقل دراستهم بمثابة حقل «فاقد المعنى». ثم انهم يحصرهم لعملهم في عملية وصف يلجأون فيه الى مذاهب مساعدة، يتكون الاتنولوجية تذوب في مختلف التقنيات والتخصصات التي لا تمس اي منها المسائل الجوهرية.

وتتجلى في هذه البلبلة أزمة قديمة وعميقة. وهي الأزمة النظرية التي انفجرت منذ خمسين عاماً مع رفض مبادئ التطوريين ودعاة الأدب المقارن المؤسسين، ثم ظلت كامنة بعد أن انتهت مباشرة الى تكثيف الملاحظة الانتوغرافية للمجتمعات السائرة في طريق الاضمحلال واستشعرت نتائجها بعد أجل طويل مع اتساع الفجوة بين وفرة المعلومات وعدم كفاية الفهم، بين الكمية والنوعية، نوعية المعرفة.

(*) دراسة أعيدت كتابتها خصيصاً للمجلة. ترجمها عن الفرنسية: شبيب بيضون.

وبعد ان استقرت الأزمة طويلاً في حالة قبول لأساس نظري سلمي أخذت تعبر عن نفسها اليوم في شكل من الشكوك، وعدم الرضى وإثارة للنقاش حول المناهج والمنظور والقيم، وأصبحت «أزمة هوية» وأزمة مذهب يتساءل عن المكان الذي يقف فيه وعن الزمان الذي يبحثه موضوعه. ذلك أن موضوع مذهب يريد لنفسه أن يكون مذهباً علمياً، لا يمكن أن يجمع دوغماً تحديد عناصر معلومات متناثرة، لأنه بافتقاده للمفاهيم الوافية بالمرام لا يستطيع لا التأويل ولا التنسيق في دراية.

هذا الاتفاق على «اللا - ادريّة» الذي تضمنته المعلومات التي توزعها ثلاثة أجيال، والذي يتجلى في شتى النزعات المعاصرة، هل تراه يستجيب لتحليل شامل ولمحاكمة منهجية قائمة على أسس؟ وهل ثبت يقيناً ان «المعنى المفقود»، المعنى المفقود أيضاً عند اعضاء المجتمعات البدائية، أنه حقاً ضائع ولا يمكن استرداده؟ إننا قبل أن نكون لنا حق الجزم، بإسنادنا هكذا إسناد الى الوقائع الاجتماعية طبيعة خفية نكرسها ان تبقى عصية على المعرفة، قبل هذا يتوجب علينا أن نساءل عن الشيء الذي تم فعله والذي من شأنه ان يجعلها وقائع قابلة للفهم. إن

نظرة على تاريخ الإثنولوجية نُعلمنا بأن: البحث التفسيري كان بعيداً عن استعمال كلِّ ما يصل إليه لاسترداد المعنى المفقود، فكان بحثاً مبسطاً المهمة بمنهجية. وكانت العلة في ذلك بسيطة..

إنَّ حقْلَ البحث في الإثنولوجية هو المجتمعات ذات البنية التحتية البدائية، إنها مجتمعات دون طبقات مبدئياً. وإنَّ ما يصبو إليه البحث الإثنولوجي هو إذاً، لا أن يقدم لنا تصورات عن حياة جماعية اختلفت من حضارتنا، وإنما أن يبرز أيضاً العوامل الاجتماعية والإيديولوجية التي حددت للمجتمعات الإنسانية طابعها. والإثنولوجية بسبب المعرفة التي تطلبها وبسبب الرهان الذي تراهن عليه تكتشفت وبسرعة كبيرة عن خطورة كامنة فيها. ولم يكن مفاجئاً أن يأتي التحام المصالح ليشجّع التحريفات والأضاليل التي بوسعها أن تحول معرفة الظواهر المتمثلة في الفكر الإثنولوجي عن ميلها الطبيعي.

من آثار هذا التواطؤ المتجسّي على كل الأصعدة في المنظمات الأكاديمية والمهنية التي تمارس تأثيرها السلبي على الفكر الإثنولوجي والحياة الثقافية، كانت على سبيل المثال المعاملة التي عومل بها مورغان H. L. Morgan الذي، ورغم الاعتراف به عالمياً بأنه مؤسس الإثنولوجية الاجتماعية وُضع مع ذلك وباستمرار في ظل مؤامرة الصمت تلك التي كشف النقاب عنها انجلز عام 1891.

وعندما يشار الحديث عن قطعة كانت في البلاد الانكلوساكسونية، فإنما الحديث يجب أن يعود إلى مورغان، فقد عكست تلك القطعة، عشية الحرب العالمية الأولى مجرى الفكر الإثنولوجي إذ دفعت إلى التخلّي عن الرؤى التطورية التي ارتأها إثنوبولوجيو القرن الماضي. فقد جعلت هذه القطعة ممكنة، بأشكالها الفظة والمتطرفة التي ارتدتها، إن لم نقل أنها أصبحت حتمية، بعد أن عُرِضَت المدرسة التطورية على أنها تمثيل مبسط وصلب ومتصعّ مثلت به السيورة التاريخية، وهو عرض تكوّن عبر

قراءة لمؤلفات الإثنوبولوجي الأميركي قراءة سريعة بنيّة مبيتة ولا شك.

وقد دفع إدخال مخططات مورغان هذه في كتاب أصل العائلة... لانجلز إلى اعتبارها بمثابة جزء لا يتجزأ من الماركسية اعتباراً أعطاها لوناً ثورياً بعيداً كل البعد عن فكر المؤلف، ثم ان انتصار الثورة الروسية التي جعلت الماركسية مذهباً للدولة، أضاف إلى صورة مورغان ما جعلها أكثر إقلاقاً وإزعاجاً. وكان على الأوساط المحافظة في المناخ السائد آنذاك أن تنزع إلى منع الفكر الإثنوبولوجي من الانتهاء إلى الماركسية أو أن يصب في الأشكال المعرفية التي كانت قد جعلتها ممكنة (Cf. R. Makarius, 1971, pp. VII - XLI) ومن جهة أخرى فإن الإثنوبولوجية القائمة على مبدأ أن البشر المتحدرين من أصل حيواني دون عون من أية نعمة خاصة، ودون أن يكونوا مؤمنين على أي وحي، وهم وحدهم صنّاع تاريخهم، أن إثنوبولوجية هذا مبدؤها موقفها في الحقل الاجتماعي هو امتداد للتطورية الداروينية. وكان لا بد لتلك القوى التي حاربت هذه النزعة الأخيرة حرباً ضارية دون أن تتوصل إلى القضاء عليها، أن تلتحق بالقوى الأخرى المعادية لأية إثنوبولوجية اجتماعية تسترشد بالمفهوم التطوري نفسه.

ويتصل برفض التطورية في العلوم الاجتماعية رفض التفسير، لأن الواحد منها يلتقي مع الآخر في ادماج الشعوب في تاريخ مشترك وفي إلقاء الضوء على طبيعة المعتقدات والمؤسسات. وبهذان الرفضان يتصل رفض ثالث، ألا وهو رفض نزعة الأدب المقارن، التي بدونها لا يمكن تعيين مقومات الواقعة الاجتماعية ولا الأمل بفهمها. ولم تتأخر هذه المواقف من التحول إلى عقائد ومن أن تترافق بتهديدات وضغوط إن على الصعيد الفكري وإن على الصعيد المهني، بغية إخضاع الإثنولوجيين بما يضمن سلبتهم أو يضمن في كثير من الأحيان التحامهم بنوع من «ثورة أكاديمية». وهي ثورة صامتة كانت قد شرعت في

سوسيولوجية. ولقد توجب إيجاد سبيل مؤد للخروج من هذا المأزق. فآل هذا الدور إلى البنيوية.

ولم تكن البنيوية اتهاماً أو نفيّاً للوظائفية. وإنما شكل النقد الذي واجهتها به تجاوزاً لها على نفس الطريق. فلم تكن تحمل في نقدها على صوابية الإشكالية الوظيفية، لكنها رفعت هذه الإشكالية إلى صعيد من التمثيل بحيث أن الوقائع اندمجت فيه على أنها أطراف في معادلات وصيغ مجردة، ولم يعد ممكناً لقضية الختمية الاجتماعية أن تمثل ولم تعد مسائل العلّيات السوسيولوجية تهدد بأن تطرح نفسها حرفياً. وعادت تختلس من جديد قيمة الإتنولوجية قيمتها التفسيرية المبدّدة للأخطاء.

وبعيداً عن العودة إلى قيادة الفكر الإتنولوجي إلى الطريق المؤدية إلى التفسير، فإن البنيوية استعادت وإنما بمفاتيح أخرى، الطروحات العقيمة الإنهازية طروحات لوي Lowle وتلاميذه، مع ميزة ميّزت نفسها بها وهي ميزة التخلص من الإلتزام النسبي بالدقة الذي التزمه هؤلاء باحترام تقليدي للوقائع. وهكذا فإن مؤسس البنيوية، شأنه في ذلك شأن وارث العزبة الذي أثرى بتركها بوراً، بغية استغلالها ميداناً للصيد، عرف أن يستأثر بحصة لا بأس بها من إرث انعدام الفهم.

والبحث عن التفسير هو بحث محذوف في البنيوية، وذلك محذوف كل ما له طابع الملموس والتجريبي في الوقائع. وتستبدل هذه الأخيرة بالعلاقات التي توحد بينها. ومذ ذاك يتوجه الجهد نحو إقامة علاقة بين العلاقات بين الوقائع، ومن هنا تدمج هذه الأخيرة في النظام الواسع الذي تقيمه كلّ تلك العلاقات. وهكذا تنجز البنيوية، وبانطلاقها من نسق للوقائع إلى آخر، المهمة التي تعينها للإتنولوجية (Lévi-Strauss 1958 a, p. 347). والحال فإن هذه المسيرة لا تنه عن مسألة التفسير فحسب، لأن إقامة علاقة بين الوقائع غير المفصرة لا يجعلها قابلة للتفسير،

تدمير الجهاز المفاهيمي للإتنولوجية، مستبدلة إياه بسلسلة من الأكاذيب. نذكر منها تلك التي أحلت محل الجماعة القبلية الأسرة النووية بوصفها عنصراً قاعدياً في التنظيم الاجتماعي (cf. R.M. 1971, pp. IIIii - IIIXIV et 1973 pp. 26 sq).

إن الأمر متعلق بالتأكيد باستبدال الواقعة الجماعية بالواقعة الفردية، وفي حالة الأسرة الزوجية فالأمر متعلق بتأكيد دوايمها. لكنه يتعلق هنا أيضاً باختزال الطابع النوعي للوقائع في المجتمع البدائي: فالقبيلة تغيب وراء الأسرة، الأسرة التي تشبه أسرنا المعاصرة. أما بالنسبة لتلك الظواهر ذات الأصالة غير القابلة للاختزال، والتي يستحيل امتنانها، ذلك أنها لا يمكن أن تنتمي إلا إلى العالم القبلي شأنها في ذلك شأن النظام التصنيفي للقراءة أو التوثيق، فإنها جميعها انكرت لها حقيقة وجودها الواقعي. وفضلاً عن ذلك فإنه بمقدار ما كانت تبعد امكانية تفسير الظواهر، فإن واقعيتهما كانت تتلاشى، وتبرز امكانية تسمح باعتبارها ظاهرات وهمية. وبعد أن تحول الباحثون عن البحث النظري توجهوا نحو مهات ملحة بالفعل، هي مهات الإتنوغرافية التي مزجت بالإتنولوجية، وجاء الوصف ليحلّ فيها محلّ التفسير. وكان مالنويسكي Mollnowski يؤكد بأن «الوصف الجيد هو خير شكل من أشكال التفسير».

وفي بريطانيا العظمى تجلّى التيار المعارض للبحث التفسيري في المدرسة الوظيفية بصفة مميزة، وكانت مساعداً فعلاً للإدارة الإستعمارية، وقد ركّزت اهتمامها على توازن البنى والوظائف، وخاصة على الشروط الضامنة لاستمرارها. وتكشفت النتائج على الصعيد النظري عن خيبة أمل، ساعد فيها انحسار ظلّ الاستعمار. وألفت الوظائفية نفسها في أزمة. وبما أنها كانت تستند إلى حقائق من إتنوغرافية فسيحة المدى، فإنها أبرزت على كره منها، قضية التفسير التي أوشكت أن تطرح نفسها حرفياً، وهي لم تعد قضية غائيات وإنما أصبحت قضية علّيات

و ترتب عادة إعطاء سليخ الجهاجم الى النساء علاقة بين علاقيتين أخريين: علاقة بين سليخ الجهاجم وبين الدم المسفوك، وعلاقة بين المرأة وحبيها. لكن لِمَ التوقف هنا؟ ذلك لأنه بموجب هذه العلاقة بين العلاقات تقام علاقة أخرى: وهي تلك التي بين تسليم الجهاجم والنساء والعلاقات التي تنبني بالزواج بين المحاربين وأقاربهم من جهة وبين أقارب زوجاتهم الذين أصبحوا حلفاء لهم من جهة أخرى. فإنه لو أعطي سليخ الجهاجم «إلى زوجات المحاربين وأقاربهم» (أي إلى معسكر الحلفاء) فهذا سوف يعني الثمن المقابل المدفوع الى أولئك المعطين لأنهم تخلوا عن فتياتهم الى المحاربين⁽¹⁾. غير انه إن أعطى المحاربون سليخ الجهاجم الى أخواتهم (أي معسكر أقاربهم هم) فهذا سوف يعني رمزياً السليخ يعود مرة أخرى الى المعطين بعد أن سبق وأعطى الى الآخذين. وفي هذه اللعبة وبمساعدة شيء من الرمزية والخيال، تربح البنيوية على الدوام.

الخاسر هو التفسير الانتولوجي، لأنه لو كانت العلاقة بين النساء وبين سليخ الجهاجم علاقة واقعية، فما ذلك، لأن هؤلاء وأولئك يتواصلون مع نفس الموضوع، وهو الدم منظوراً إليه على أنه حدّ مشترك، بل بسبب المدلول السوسولوجي للدم المسفوك، الذي يضيف على سليخ الجهاجم الصفة التي تضمُّه إلى النساء، فليس للنساء وحدهن تلك الصفة التي تثير المخاوف نفسها. وتلاحظ علاقات من التجانس كهذه بين سليخ الجهاجم والرؤوس المقطوعة وبين المهزجين الطقسيين والسحرة، فإن هاتان الفئتان موضوعتان كما النساء تحت تابو الدم (L. Makarius 1970 a, p. 59, et 1969 b, pp. 626 et 630). فالعلاقة بين النساء والدم هي علاقة واقعية إذن، وهي كثيراً ما تتأكد في الإثنوغرافية، لكن لها طابعاً أكثر عمومية بكثير مما يفترضه ليفي - ستراوس. وفوق ذلك فهي غريبة عن المقايضة

وإنما يجب إليها خطراً كبيراً من أخطار الوقوع في الخطأ. لأن في معامرة تجميع ثانوي أو عرضي أو ببساطة تخيلي، تجميع لكل العلاقات، وكذلك للوقائع كلها، مأخوذة بالمعنى الحرفي وموضوعة على نفس المستوى. في تجميع كهذا تصبح العلاقة الوهمية والمتهافئة إلى حد ما، تصبح وبشكل لا يحصى عنه مقدمة على أنها منطقية وضرورية، وعلى أنها بالنتيجة أساسية وذات مدلول، حتى لو كان مدلولها على صعيد الوقائع يعتبر غير قابل للإدراك. خلاصة ذلك، انه كلما ظهرت دراسات مجتمعة في هذا الحجم، كلما أصبحت «التفسيرات» البنيوية لا تفسّر شيئاً، بل انها تغطي بالضباب أيضاً سبيل التفسير، هذا إذا لم تفض الى اعتماد الأخطاء حتى على الصعيد التجريبي. وإن مثلاً هنا يكون مثلاً نافعاً.

خلال الكتاب الثالث من الميتولوجيات، تقطع رتابة الحديث فجأة صحاح المؤلف الفرحة، إذ أسعده أن يعتبر في ثنايا التحقيق الواسع الذي يكبُّ عليه، على علاقة ليست تعود لأول مرة الى جهد تخيلي. فهو يقول: «إن التحليل البنيوي يضيء فجأة، وبسبب غير متوقعة قطاعات كانت تعتم عليها الخرافات الميتولوجية والعادات، التي يتوجب مع ذلك ان يرتبط بها مدلول أساسي لأنها توجد متشابهة في بقاع العالم الأكثر بعداً» (Lévi-Strauss 1968 b, p. 331). ماذا يعني بهذا؟ إن الأمر الذي يعنيه هنا هو «الصلة» بين النساء وبين سليخ الجهاجم^(*)، التي قد تتجلى عادة في تسليم هذه الغنائم إليهن أو تركهن يستولين عليها. علاقة النساء هذه مع سليخ الجهاجم، يفترض أنها تعبر عن ذهنية تركيبة اختلطت بما يقتضيه التبادل: «فإن الفكر المحلي يمثّل بين صيد الرؤوس وصيد النساء»، ويمثّل «مقابل هذا بين الزوجة الحائضة وبين سليخ جمجمة غنمه المعطون من الآخذين (النساء)» (1968 b, p. 330).

(*) سليخ الجمجمة: هو فروة الرأس منزوعة مع جلدها عن الجمجمة، وقد كان هوند اميركا يحتفظون بها كغنيمة تذكراً للنصر. (المترجم).

الزواجية، كما تشير واقعة ان سليخ الجاهم يمنح عادة الى أهل زوجات المحاربين كما يمنح إلى أقرباء الدم.

إلا ان الواقعة الوحيدة، بالنسبة لمؤلف الميثولوجيات، واقعة التثبيت بانعكاس من علاقة حقيقية، يعرض انطلاقاً منها تأويلاً وهمياً، يأخذ عنده قيمة تفسير مقنع، يقيم الدليل على الدور الرائد للتحليل النبوي، هذا في حين انه وقد سجن هذه العلاقة في « وضع » مصطنع تماماً، في داخل فرضية « صيد النساء » ومن توتره الناشئ عن التبادل في الزواج، وضع نفسه في وضع يستحيل فيه تفسير أنواع السلوك المتعلقة بسليخ الجاهم. خارجاً عن الدائرة الزواجية. والحال، فان المدلول « الأساسي » لظاهرة من الظواهر ينبغي ان يتكشف في كل المواضع التي تظهر فيها، في حين ان المدلول هنا هو مدلول نسي دائماً، لأنه من توابح « نظام » ينتسب الى البنى الذهنية.

وهذا مثال آخر على الفائدة التي تجنيها النبوية من قرينه من القرائن الإتنولوجية التي لا تفهمها، والتي تفككها لتستغل منها عناصرها كما تريد، إنه مثال يعطيه الدور الإيهامي الذي استسلم إليه ليفي - ستراوس في درسه الافتتاحي لمحاضراته في الكوليج دي فرانس (1960 a, pp. 30-35).

ونقطة الإنطلاق هي خرافة إتنولوجية غريبة الأطوار. فإن شاباً يقتل صوته الذي تزوج أخته ثم يتزوج منها الزواج المحرم، وتبلغ طيور اليوم خبر القتل والزواج المحرم الى والدة الضحية وهي الساحرة وسيدة هذه الطيور.

وتظهر الخرافة الميثولوجية الغريبة الأطوار، بفضل شلال من ضروب القلب والتحويل في الموشور (Prisme) النبوي، كما لو أنها « خرافة ميثولوجية أدبية مقلوبة »،

وتصبح طيور اليوم « أبا هول أميركي منقولاً من مكانه »، ويعترف للغز الأوديب (الذي صنع مثال له) على أنه « سؤال مُسلم به لا جواب عليه » وهو يجد « نظيره المقلوب » في « جواب لم يوضع له سؤال ». وعندما لا تطرح البرسفال(*) Perceval أي سؤال يصبح الكرال(*) « أوديب مقلوباً »، وتوضع عفته موضع التعارض مع زواج المحارم، ويمكن الاستخلاص بأن « الخرافات الميثولوجية في النمط الأوديب... تتماثل دوماً اكتشاف الزواج المحرم بكل لغز حي، يجسده الأبطال على مستويات وفي لغات مختلفة، وتكرر رواياتهم فصولاً، ويقدمون البرهان نفسه الذي نجده في خرافة الكرال الميثولوجية القديمة، وإنما بشكل مقلوب... » (1960, p. 35). وإذا يُقاد « الايقاع الموسمي » بكيفية تكاد تكون مجهولة، يرى الكاتب نفسه وقد توصل الى ان يعزو الوظيفة نفسها إلى تبادل النساء في الزواج وتبادل الكلمات في الحديث مع وضع لا بد منه، للنسق الطبيعي في تعارض مع النسق الاجتماعي، لينتهي في نفمة بوح بالأسرار الى كليل المديح للمصراحة.

والبرهان مؤثر. فان الصور الميثولوجية تستدعي بعضها بعضاً استدعاء كأنه السحر، وتترتب الخرافات الميثولوجية في مجموعة دلالية، وتبرز الصلة بين زواج المحارم وحل اللغز من تلقاء نفسها: « وكما يقترب اللغز المحلول يقترب زواج المحارم من الأطراف المكرسة للبقاء منفصلة: الابن يتزوج الأم، والأخ الأخت، مثلما يفعل الجواب، إذ يتجح ضد كل التوقعات في اللحاق بالسؤال » (p. 34).

وعندما ننظر الى الخرافة الميثولوجية من قرب أكثر! نراها وهي الغريبة الأطوار تجمع بين طيور اليوم وبين زواج المحارم. ويشكل زواج المحارم انتهاكاً للتساو المشالي،

(*) Conte de Graal ou Perceval، هي قصة لم تكن لمسيحي تروبي، والكرال هو الوعاء الذي استخدمه السيد المسيح في ضيقه، والذي تلقى به جوزيف الاريماتي دمه النازف من خاصرته، عندما طعنه فيها القائد الروماني. وقد روت العديد من روايات الفروسية في القرنين السابع والثامن قصة البحث عن الكرال الذي قام به فرسان الملك آرثر. والمؤلفات الأكثر شهرة هي مؤلفات مسيحي تروبي و وولفونرم فون ايسنباس التي استلهمها فاغز في البرسفال « المترجم ».

الأبطال تدميرها. والخاصة الأخرى هي خاصة الصفتين المتناقضتين التي تتجلى في واقعة ان الملك أوديب يُحدث الطاعون في طيبة، لكنه يسبب الخصب في حقول كولون(**). هذه السمات المختلفة من صورة أوديب تتصل اتصالاً عضوياً بانتهاك المحرم، وليس التحليل البنيوي بقادر أن يعطي لها أي ظل من تفسير، لا التفسير «الداخلي والعلّة» ولا التفسير «الخارجي والواقعة»، وقد يصحّ القول بأن هذه التميزات، ليس لها من معنى آخر، إلا التشويش إلى أبعد حد ممكن على مفهوم التفسير.

إن أبا الهول بوصفه تجسيد للغيلان التي سوف يدمرها الأبطال لا يمكن أن يُختصر دوره الى واضع للألغاز وحسب. فضلاً عن هذا، فإن تحويل طيور البوم الغريبة الأطوار إلى أي هول اميركي ليس له سبب، ذلك أن دور طيور البوم في الخرافة الميتولوجية موضوع البحث ينحصر في الإبلاغ عما شاهده، وهذا محتمل، لأنها تظل يقظة خلال الليل، وليس لأنها وضعت أي لغز من الألغاز. وكذلك فإن أوديب الأميركي ليس لديه أي لغز منها يتطلب الحل. وبهذا المنظار، كانت المقارنة بين الخرافة الميتولوجية اليونانية وبين الخرافة الأميركية مقارنة مجردة من أي سند.

واللغز من ناحية أخرى، لا يمكن تعريفه، بأنه «مسألة دون جواب» إلا بتأويل اختزالي نموذجي في البنيوية. والأمر عكس ذلك، فإن تعريف اللغز هو أنه مسألة يتوجب إيجاد جواب لها. الجواب هو الهدف وحوله يتركز الاهتمام كله. وهو معطى دائماً في القصص كما في الخرافات الميتولوجية.. ولا تعبر عن علاقة داخلية تلك العلاقة التي يصوغها ليفي - ستراوس بين زواج المحارم وحل اللغز فهي تلزم بالتساؤل عما يجيب زواج المحارم المحاصل في الخرافة

وطيور البوم هي رمز للانتهاك، ذلك انها بنومها في النهار ويقتطها في الليل تقلب النظام الطبيعي. ولهذا السبب نلقاها تُضمّ إلى الاشخاص المنتهكين (Cf. infra p. 164 aussi p. 166 avec la chouette) وانتهاك التابو، وخاصة تابو زواج المحارم، هو الذي يمنح السلطات السحرية (Cf. infra). إن طيور البوم التي ضُمَّت إلى الانتهاك ضُمَّت كذلك إلى السحر.

ونشير هنا، إلى ان والدة الشاب القتل هي ساحرة وهي في الوقت نفسه «سيدة البوم»، وهي أيضاً تُضمّ إلى زواج المحارم، بوصفها أمّاً لرجل متزوج بمحرم، ذلك أن ابنها الذي تزوج اخت صنوه الذي كان قريباً منه قريباً الى حدّ ان كلّ الأحداث التي يلقاها الصنوّ تنتقل إليه (فقد كان إذاً على ارتباط متبادل معه). وقد ارتكب فعلة الزواج بالمحارم من وجهة النظر الإثنولوجية.

ولطيور البوم بمشاركتها في السلطات السحرية التي يمنحها الانتهاك، القدرة على حلّ الألغاز، ولها أيضاً بهذه الصفة أهلية وضعها. والأمر هو نفسه بالنسبة لكـ «كيومشي» Koyemshi التي يُلَمَح إليها ليفي - ستراوس، وهي هزليات احتفالية، تجسّد في طقوس هندو الـ «زوني الشالاكو»(*) Zuni du Shalako، انتهاك تابو زواج المحارم (Cf. L. M., 1970 a, pp. 53-56).

إن مجموعة الأفكار التي انبهنا عرضها للتوّ، وهي ذات قيمة كُلية، تُفسّر الجمع بين زواج المحارم وحلّ اللغز الذي تقوم به الخرافة الميتولوجية الأدبية. لكن للأبطال المنتهكين خصائص أخرى توضحها الخرافات الميتولوجية الأكثر شهرة. من بينها نزعة تدمير الغيلان التي تهدّد البشر. وقد يُجسد أبو الهول في طيبة مجموعة الغيلان التي كان من عادة أولئك

(*) Zuni، الزوني هم هندو الأقاليم الجافة في الجنوب الغربي للولايات المتحدة.

(**) Colone، كولون بلدة في ألتيك شبه الجزيرة التي تقوم عليها أثينا.

الميتولوجية التي تحري مقارنتها بخرافة أوديب - وكلتاها تنتهيان دون ان يأتي لغز ليصل بين الجواب والسؤال الذي يجيب عنه... ويتضح بطلان القضية البنيوية، عندما تُعرف الصلة الحقيقية بين العلة والواقعة، بين انتهاك تابو زواج المحارم وكفاءة حلّ الألغاز.

ويريد ليفي - ستراوس أن يضع في موضع التعارض ما يفترضه « سؤالاً دون جواب » « جواباً دون سؤال ». لكن اين هو « الجواب »؟ إن ما يذكره لا يتعدى « أسئلة غير مطروحة »، ولا شيء غير هذا، وهو مغاير كل المغايرة للـ « أسئلة دون جواب ». إن قلب اللغز قلباً تناظرياً، أو بالأحرى معالجته بواسطة غودج، لا يتبدى بالتحليل: فالأمر لا يتعدى سؤالاً غير معلن، إنه الصمت، أي اللاشيء. ومع ذلك فقد أستخدم خيطاً جُذبت به وأدخلت الى المشهد عُدّة الكرال (Graal) في حلقاتها القديمة، وهي ضرورية من أجل السبق المدهش. إن ليفي - ستراوس باستخدامه من جهة، مجموعة من العلاقات الواقعية التي لا يُقر بها ويحرف لها معناها، وباستخدامه من جهة أخرى دعائمه وهمية محض، قد أضاف الى رصيد الأنثروبولوجية البنيوية شيكاً قرضاً نصفه ونصفه الآخر دون رصيد، الأمر الذي لم يفكر أيُّ نقد بالتحقق من صحته.

وإن التساؤل لواجب، فيما لو كان مؤلف (المدارات الحزينة) Les Tristes Tropiques بلعبة الكلمات هذه حول الأسئلة دون أجوبة والأجوبة دون أسئلة، التي يغيب لكل منها جوابه وسؤاله، يكشف دون وعي منه - متفلتاً بذلك من الضبط الذي تفرضه عباراته الواعية - خوفه الداخلي من الأسئلة المطروحة ومن الأجوبة المطلوبة. والنتيجة ان التفسير الإنتولوجي هو عدو بالنسبة إلى البنيوية، عدو ليس

للأسباب الايديولوجية المعروفة فحسب، وإنما لأنه يتعارض مع إمكانية تطبيق منهج التحليل الذي تنادي به. والتحليل البنيوي ينوي أن يثبت عبر علاقات التعارض التي يُبرزها، وهي ما قد يتجلى به هذا التحليل، حقيقة البنى اللاواعية والتي قد تُحدّد في نهاية المطاف أنواع السلوك الإنساني، والحال فإن علاقات التعارض هذه لا يمكن المصادرة عليها إلا انطلاقاً من ظاهرات غير مفهومة، أي ظاهرات لا نعلم بأي شيء ترتبط، وإذن تظلّ بالنسبة لها، العلاقات التي تصلها بالظاهرات الأخرى علاقات خفية غير ملحوظة. ففي اللحظة التي يكشف فيها التفسير عن العلاقات الواقعية، تنحلّ في داخل المدلول علاقات التعارض التي أظهرت فيه، وتصبح الألعاب البنيوية ألعاباً مستحيلة. لكن حتى مجرد الكلام عن التفسير عند البنيوية يجرّ الى الخطأ، لأن البنيوية وإن غازلت المدلول كما تفهمه، فهي لا تقدّم التفسير. وهي تقدّم بدلاً منه، ما هو عندها المعبر عن بنية ذهنية ثم تركب منه برهاناً عليها. والبنية إذ تتجلى، يفترض أنها تفسّر كلّ شيء أو على الأقل كل ما هو غير احتمالي.

والدراسات المجموعة في هذا المؤلف. تهدف ان تقدم. في مجالات شتى من مجالات الفكر الإنتولوجي البرهان الذي كنا بصدد عرضه. وبأي شيء تعلقت المباني البنيوية، إن بزعم قبيلة افريقي، او ببطل لثقافة ما، او بشعائر الصيد بالنسور، أو بالبانتيون Panthéon الجيورجي، أو بالأقبية اللاسيدومونية Lacédémone (*) أو بسوء طالع الأمازونيّات (**)، فإنها مباني ارتفاعها غير ممكن إلا على فراغ في المحتوى. وفي كل حال فإن التأويل الإنتولوجي قد سمح بردّ العناصر الى السياق مع ابقائه مجهولاً، وبوضعها في المحل الذي يلائمها مثبتاً لحمة البزل (***) Puzzle

(*) La cédermone لاسيديمون اسم آخر لاسيرطة.

(**) Amazone هي المرأة الخيالة.

(***) Puzzle، بزل، هي لعبة عنصرها الصبر، مصنوعة من اجزاء مُقطعة يتوجب تجميعها لتؤلف صورة ما.

الواقعة، ويركز الظاهرة الكلية المتمثلة في منع زواج المحارم على التوعية التي لم يُقدّم البرهان على كليتها.

على أن دوركم قد التقط الصلة بين خوف الدم، ولا سيما دم الحيض، وبين منع زواج المحارم، فقد عرف كيف يُبرز مفاهيم «الهوية الجوهرية» التي تجعل أعضاء الجماعة يشعرون كأنهم يتألفون من لحم واحد ودم واحد، وهي مفاهيم تقوم في أساسها الموضوعي على الوحدة الجمعية للجماعة. و«إن كل ما يصيب الواحد يخلّف صدًى في الآخر» (p. 51). وانطلاقاً من هذا، ومن مفهوم الخطر المشترك الصادر من الدم المنسكب (1897, p. 49) صار ممكناً توضيح مفهوم التعلق العضوي المتبادل بين حاملي الدم الواحد، عندما يعتبرون أنفسهم معرضين للخطر نفسه، لدى نزف الدم من واحد منهم، فهو نزيف يمكن أن يحدث نزيفاً آخر مميّناً عند الآخرين. فالنساء القريبات بالدم مخيفات بسبب هذا التعلق المتبادل، الذي يجعل نزيف اقرباء الدم خطراً من أكبر الأخطار. ومن الناحية الأخرى، فإن الخوف العام من الدم، إذ لا يُفَسَّر بوجود الكائن التوغمي، وإنما بالتجربة اليومية للأخطار - أخطار الصيد على الأخص. فإننا نجد أنفسنا وقد امتلكتنا حلاًّ لمسألة زواج المحارم، حلاًّ ملموساً وسوسيلوجياً وعلى توافق مع الوقائع (Makarius, 1961, pp. 38-39, 52-65, 69-75).

إن «إعادة التفكير» هذه في نظرية دوركم قد سمحت للأنتروبولوجيا بأن تسترد الحلّ الذي طالما طلبته عبثاً، وهو حلّ مسألة منع زواج المحارم، الحلّ الذي أعطى طابعاً كلياً أساسياً للمنع فشكل بذلك شرط كل تقدم في معرفة الوقائع الإثنولوجية. فأصبحت نظرية دوركم، بعد إخضاعها لنوع من «نزع صفة القداسة». محوراً لتأويل التطور الاجتماعي، تأويلاً لا يلجأ أي لجوء إلى الفرضيات الدينية المسبقة (Makarius, 1957).

وتحتل مسألة زواج المحارم المحل المركزي في مؤلف ليفي - ستراوس أيضاً. ولكن السبب المانع لزواج المحارم،

المُعَاد بناؤها على هذا الشكل، ومبرهنًا على تفاهة الفرضية البنيوية. وفي أفضل الحالات، أي عندما لا تحمل البنيوية أخطاءً، أو ارتباكات، فهي عمل لا مبرر له بمجمله، وهو يسدّ الطرق المؤدية إلى التفسير.

إن الخطأ الذي يحمله إلى المعرفة التشدد في سلب الوقائع مدلولها، يتجلى بارزاً بصورة خاصة في حالة منع زواج المحارم، وهو مسألة أساسية من مسائل الانتروبولوجيا. والشرط السليبي، بهذا الخصوص لبقاء المنع دون تفسير، قد نجده متحققاً، بين مختلف الحلول المقترحة، هذا إن وجد بين هذه الحلول واحد قد يتبدى مقبلاً لقاء إعادة النظر فيه من جديد وفق زاوية جديدة. والأمر متعلق بالتأويل الذي يعرضه دوركم.

وبناءً على هذا الأخير يتأتى منع زواج المحارم - وهو في شكله البدائي منع للعلاقات الجنسية بين أعضاء الجماعة الواحدة - من الخوف الذي يوحيه عبر تلك العلاقات سيلان دمّ كل واحد من أعضاء الجماعة، لأن في دمّ كل واحد منهم يكمن الكائن التوغمي، جدّ القبيلة المقدس والمرعب. ومن هنا كان خوف المرء من العلاقة الجنسية مع النساء من جماعته لأنها تنطوي على اتصال بعضو هو المحلّ الذي ينسكب منه ذلك الدم الألهي المشترك بين الجميع. هذا في حين أن الاتصال بنساء من قبيلة أخرى لا تنتهى مع الكائن التوغمي مثار الخوف، ليس مرعباً (إلا للرجال من قبيلتهن وذلك للسبب نفسه) والاتصال بهن لا ينطوي على خطر، فهو مباح (Durkheim, 1897, pp. 52-54 Sq).

ونظرية دوركم بالعبارات التي صيغت بها، نظرية غير مقبولة، وذلك في المقام الأول بسبب المعطى الديني الذي يقدم لها مبدأ تفسيرها، وهو ما كان متوجّباً البدء بتفسيره، ذلك المعطى هو الواقعة التوغمية. والخوف من الدم، الذي لدينا منه الكثير من الأمثلة خارج هذا السياق، يعود به دوركم عند التحليل الأخير إلى الجد التوغمي للقبيلة. علاوة على هذا، فإن دوركم يجعله منع زواج المحارم متعلقاً بالواقعة التوغمية. يفترض مسبقاً أسبقية هذه

المرأة القريبة بالدم عندما تكون له قواعد هو كاف للوقاية من أخطار الدنس (1967, p. 25 Sq).

إن البرهان على النقطة الأولى يستحق اهتماماً خاصاً. إن الطابع الكلي للربح من الدم الشهري، يمكن دحضه بملاحظة أن الشباب عند هنود الوينباغو Winnebago يزورون عشيقاتهم مستفيدين من السرية المترتبة على العزل المفروض عليهن خلال فترة الحيض (Lévi-Strauss, 1967, p. 25). إن عبثية هذا البرهان تنبع من أن الشرط المطلوب للإثبات هو الشيء المراد نفيه. فحاصل الأمر هو أن نساء الوينباغو ما فرض عليهن العزل خلال العادة الشهرية إلا بسبب الخوف الذي يثيره دم الحيض. ولو أن شباباً تخبطوا هذا الخوف فهذا لا يغير من واقع الأمر شيئاً، فالعزل لم يكن إلا بسببه، ولا يغير أيضاً من واقع أن مخالفات التابو الموجودة في كل المجتمعات، لا تثبت أن التابو والخوف الذي يقوم عليه غير موجودين.

إن المهارة في اجتزاء جزء من الواقع يبدو مخالفاً له، ثم الانبهار أمامه، مع تجاهل كل ما تبقى، تكشف بوضوح عن النزعة الآلية في الفكر البنيوي. وهذا التضيق في حقل الرؤية يسمح لليفي - ستراوس أن يستعمل ما يلائمه من النص الذي يستند إليه، في حين أنه لا يفسح المجال لأي لبس، استعمالاً سلبياً. فإن هذا النص وهو معزول بالنتيجة إلى أحد المخيرين، يبدأ من ملاحظة أن على المرأة من أول حيض لها حتى بلوغها سن اليأس، أن تعتزل عزلة مستمرة في كوخ للحائضة عدة أيام من كل شهر... وينتهي مستخلصاً أنه «إن أمكن القول بأن الوينباغو أن كان يُرعبهم شيء، فإنه بوضوح هذا التزيف الشهري للنساء - لأن الأرواح نفسها تموت بفعلها» (Radin 1923, pp. 137-138).

وكما يحصل عادة، فإن ليفي - ستراوس يزور معنى المقطع الذي يسرده، فالمسألة لا تتعلق بـ «عشقات» يزورهن شباب يحبونهن، وإنما هي مسألة فتيات شابات هن بالكاد بالغات، وسوف يتزوجن زوارهن على الأثر، ومن

المتوجب معرفته في الحالة هذه. يظل دون تفسير. ومع اعترافه بأن نظرية دوركيم «تؤلف الشكل الأكثر وعياً والأكثر منهجية بردها التأويل إلى أسباب اجتماعية محض» (Levi-Strauss, 1967, p. 23). (وهذا، ليس من ناحية أخرى دقيقاً تماماً، ذلك أنه يعزو في التحليل الأخير الخوف من زواج المحارم إلى الاعتقاد بالكائن التوعمي بوصفه معطى دينياً)، ومع تقديره أن «قوة» التأويل جدية بأن تُنظَّم في النسق الواحد ذاته وقائع مختلفة (ID, p. 24). فإن مؤلف البنى الأولية Structures élémentaires اجتهد في رفض النظرية مستعيناً بحجج لن تتأخر في الثبوت من ضعفها.

إن إقصاء نظرية منع زواج المحارم وهي الوحيدة في حينها ذات الطابع السوسولوجي - وإن يكن غير مكتمل - والتي بإمكانها أن تتلاءم لتصبح موضوع تحويل إلى مجرى فكري آخر، كان الشرط الواجب لتشغيل (البنى الأولية للقرابة). ومن أجل أن يكون منع زواج المحارم ممكن للتقديم بوصفه فيض صادر من بنية ذهنية، البنية التي تعطى بامتزاجها بالبنى الأخرى من الطبيعة نفسها التصور الأساسي الذي تعود إليه مختلف النظم الزوجية، يتوجب ألا يأتي أي تفسير سوسولوجي يزحم الميدان. ومن الواجب التمكن من البرهان، انطلاقاً من واقعة مسلم بها على أنها واقعة كلية وأساسية، بأن السلوك الإنساني ليست تحكمه ظروف وضرورات الحياة الاجتماعية وإنما «بنى» مسجلة في المادة الدماغية. وبالتحديد فإن نظرية دوركيم ينبغي إهمالها لما فيها من قوة في التفسير.

ويمر ليفي - ستراوس سريعاً على الاعتراضات التي تثيرها الفرضية التوئمية، وكأنه وحتى قبل العام 1949 كان يتوقع وجود طابع «قابلية النقل» فيها، فهو يركز انتقاداته على الدور المعزول إلى تابو الدم، ولا سيما تابو دم الحيض متذرعاً بأن: 1 - هذا الأخير لا يمكن فرضه كلياً. 2 - لا شيء يثبت بأن دم الحيض يهدد بشكل خاص أصحاب الدم الواحد. 3 - أن منع الاتصال الجنسي مع

نفسها، محاصراً إياها ليس في عضوها الجنسي فحسب، وإنما جسمها بأكمله، مثيراً الخوف من العلاقات الجنسية حتى خارج فترة النزيف الدموي، والخوف أيضاً كما يرى دوركيم بنفاد بصيرة، من كل العلاقات مع الجنس الأنثوي، مما يؤدي إلى وجود مبدأ التمييز بين الجنسين. وهو أيضاً لا يمكن أن يوافق بأن هذا الخطر، الذي وإن أربع أقرباء الدم بشكل خاص، فإنه يؤثر أيضاً بمن لا تربطهم هذه القرابة.

إن انعدام التوافق بين البنيوية والإثنولوجية، بدا ظاهراً بواسطة الحجج التي قدمت في ثنايا الرفض العجول واللامسؤول، لموضوعة دوركيم حول منع زواج المحارم. وتوجد في المؤلف نفسه أمثلة أخرى من المساعي من الشاكلة نفسها التي سمحت باعتماد فكرة أن التوقية هي وهم من الإثنولوجيين السلفيين. وهذا لا ينبغي أن يجعلنا نهمل عمليات من مدى أدنى، عمليات يمكن اعتبارها مجرد عادات سارية، لكنها تهدف إلى الغاية نفسها. ألا وهي إلغاء الخصائص النوعية للظواهر الإثنوغرافية بوسائل أخرى: ليس بنفيها نفيّاً صريحاً أو مضمراً وإنما بتسطيحها⁽²⁾. وهكذا يماثل التوهم باسم العائلة، (Lévi-Strauss 1962 b, p. 285) كما يماثل تابو أهل الزوجة والزواج بالاحترام المطلوب لرئيس الجمهورية (p. 352) والـ «شورينكا Churinga» الأستراليات تقارن بوثنائق الأرشيف عندنا (pp. 318-319) والافرازات الجسدية تجعل مماثلة لـ ... لحس طوابيع البريد (Id. p. 118) ووضع الحدادين «المنفلقين» يتماثل مع وضع الأخصائين أو العلماء في مجتمعاتنا (Lévi-Strauss 1961 c, p. 52) والمنسوعات والعادات المتعلقة بالطعام عند هنود اميركا الجنوبية يتحدد تحديداً شبيهاً بـ «آداب المائدة» و«آداب السلوك» الخ...

ونحن لو علمنا بأن كلاً من هذه الطروحات المتهمة على هذا الشكل، تمهد لمجموعة من المسائل التي لا تتمكن الاثنولوجية دون حلّها من الوصول الى طريق المنهجية

هنا كانت ملاحظة رادان Radin بأن «الأمر لا يحدث إلا مرات قليلة في حياة المرأة، لأنها سوف تتزوج بعد قليل من تركها المأوى» (Radin 1923. p. 138) بيد ان المعلومات تبدو له «فريدة» إلى حدّ يرى نفسه ملزماً بأن يضيف بأنه كان اعتبرها غير موثوقة، لو ان مبلغه ليس جديراً بالثقة فوق العادة، ولو أنه لم يختبر هكذا اضطراب من النزيف الشهري الذي يحكم بأنه لا يمكن أن يثير في الرجال شغفاً بمخالطة النساء الحائضات، ويضيف رادان مع ذلك، مثيراً للشكوك حول الموضوع: بأنه «ما كان ليفاجأ كثيراً لو علم بأن مخبره قد بالغ بمبالغة كبيرة في عدد الأفراد المستعدين لتعريض أنفسهم لسوء الحظ والضعف الناجمين عن الاتصال بالنساء خلال العادة الشهرية» (1923, pp. 137-138 et p. 138. n. 6) لكن ليفي - ستراوس بغض الطرف عمداً عن المعنى العام للنص الذي يستخدمه. والحجج الأخرى المتصلة بالعلاقات بالنساء الحائضات، فإنها معروضة من خلال رفض طروحات دوركيم، بالمقدار نفسه من الجدبة ومن خلال نفس التقدير نحو الوقائع الإثنوغرافية (Cf. Makarius 1961 pp. 65-66). ونحن لا نعود إليها لنلاحظ، وبعد أن ظهر مثبتاً بمثال أن «من أجلها (أي الفتاة الحائضة) وليس من أجله (أي والدها) كانت كلّ الأخطار». وبعد تسعة عشر عاماً، يكتب ليفي - ستراوس ناسياً هذا التوكيد، إن المتوحشين يؤكدون «ياجاع مدهش»، بأن الأخطار تحيق بالآخرين، (1968, p. 418 b).

وتتميز كلّ هذه الحجج برفض الاعتراف بواقعية ظاهرة «المشاركة» التي وصفها ليفي - بريسل. والبنوي مضطر لدواعٍ ملازمة لمنهج أن يرفض «المشاركة» لأن تأويل المصطلحات المتعارضة (وبمقتضى ما يجعلها متعارضة تحديداً) بلغني القيمة التي يمتلكها الفصل المطلق الذي تنطوي عليه المتعارضات المزدوجة. وهو لا يمكن أن يقبل بالنتيجة إلا الخطر الصادر عن المرأة الحائضة، التي يخشاها الرجال خشية خاصة، الخطر الذي يعود ويرتد على المرأة

العلمية، فإننا ندرك بأن هذه المقارنات الساذجة ليست إلا لهواً من العلماء الذين يتسلون بزرع البلبلة بهذه المقارنات غير المتوقعة، التي تهدف إلى إفراغ الظواهر ذات الدلالة من جوهرها وخصائصها النوعية. وبللمسة رشيقة يتخلص البنيوي من المسائل التي تعترض سبيله، ويختزلها في الوقت نفسه إلى مواد خام، وذلك بصورة سرّية وخفية من دون أن يحتاج إلى اللجوء إلى المناورات الكبيرة التي يمكن أن توظف النقد.

* * *

المواد الخام كانت تستجيب لما تطلبه البنيوية وهو أن تكون الوقائع قابلة للتبدّل، وعناصر جاهزة دوماً في تركيبة فعالة على كل الأصعدة. ولقد كانت صياغة الطموح الأقصى للبنيوية على يد ليفي - ستراوس عام 1953، بإعلانه ذلك مزهواً في الندوة التي جمعت في شيكاغو أكبر الأسماء في علم الأنثروبولوجيا. وكان على «ثورة الأنثروبولوجيا الثانية» المكلفة بادخال المقاربة العلمية إلى العلوم الإنسانية، أن تدخل إلى حيز الامكان تجاوز مسألة الثنائية التي أقامها كانت بين «القانون الاخلاقي» و«السما» المرصعة بالنجوم» وذلك باتاحة المجال لفهم طرفيها من خلال نفس المبدأ. ويستطرد ليفي - ستراوس بأنه «سبق للأنسنيين ان قالوا لنا بأن الأصوات Phonèmes والبادئات Morphèmes تدور في أذهاننا الواحدة خلف الأخرى تقريباً بنفس الطريقة التي تدور بها الكواكب حول النظام الشمسي» (Lévi-Strauss 1953, pp. 350-351). ثم يعبر، وهو في انتظار وأمل ان يرى تحقّق توحيد كهذا، عن قناعة بأن الأنثروبولوجيا يمكنها واقعياً ان يكون لها دور مهم وذو مدلول ليس في تطوير علم الاجتماع الحديث فحسب، وإنما أيضاً في تطوير العلم بمعناه الواسع.

وماذا تراه يكون إسهام البنيوية في العلم، ان لم يكن في توصلها للبرهان بأن مجموعة الظواهر الاجتماعية بدءاً بالنساء المتبادلات في نظم الزواج وبالموضوعات المتعلقة بسديم

الخرافات الميتولوجية، يخضع على غرار الألسنية إلى الحركة الميكانيكية نفسها التي تتحكم في جاذبية الكواكب السيارة. هذه المقارنة، التي نفهم منها بأن الأصوات Phonèmes تحكمها قوانين طبيعية شبيهة بتلك التي تنظم حركة الكواكب، هي مقارنة مغلوطة بمقدار الغلط الذي تنطوي عليه مقارنة الأصوات بالوقائع الانثولوجية.

والانثولوجي إذ يقرر بأن هذه الوقائع الأخيرة هي بمثابة الأصوات، فإنما هو يريد القول بأن ليس للوقائع الا القيمة المتعلقة بوضعها. فهو سوف يؤكد على سبيل المثال بأن «محتوى الخرافات الميتولوجية»، ذاهباً في هذا مذهب الألسنية الحديثة، ليس له مطلقاً مدلول في ذاته، إن ما يعطي المدلول هو فقط الطريقة التي تبرز بها عناصر ذلك المدلول (Steiner. 1966).

وهنا لا يُعزى الرجوع إلى الألسنية إلى محض الصدفة. فالمنهج البنيوي يقوم في اساسه على مبدأ أن الواقعة ليس لها مدلول خاص، لكن علاقاتها بالوقائع الأخرى هي التي تمنحها المعنى. ولأجل هذا فإن ما يدخل في الاعتبار ليس الوقائع وإنما العلاقات بين الوقائع. وبما انه واضح الوضوح كله بأن الواقعة لها معناها وبدونه لا يمكن تحديد ماهيتها، فإن ليفي - ستراوس يتذرع بالألسنية من أجل الخروج من أسر اللامنتطق الذي يقع فيه. ومن تعاليم الألسنية بأن الأصوات لا معنى لها، والمعنى هو للكلمة المؤلفة من تمازجها. ولهذا السبب كان معنى الكلمة تحكيمياً. وهذا ما يفوت ليفي - ستراوس أو أنه لا يقوله. والأمر ليس نفسه عندما يتعلق بالوقائع. فإن الوقائع يمكن ان تحصل على معنى جديد بفعل تمازجها، لكن هذا المعنى الجديد لن يكون تحكيمياً، وهو يمكن أن يكون مغايراً للمعنى الأول، لكن تحديده يتم عبره، وهو بالتالي محكوم بضرورة وليس تحكيمياً.

وإذا أخذنا مثلاً مقتبساً من الطبيعة، فإن الماء وإن كانت له خصائص مختلفة عن خصائص العناصر المكونة له، فمع هذا فإن خصائص العناصر هي المحددة لخصائص

الماء ، وبالتالي فان ضرورة من الضرورات تصل بين خصائص الماء وخصائص الاوكسجين والهيدروجين. ونحن في الحالة هذه نجهل كيف تتحدد خصائص العناصر خصائص المزيغ المركب منها. والأمر على خلاف ذلك في الميدان الاجتماعي فهناك امكانية لفهم « كيف » يتحدد المعنى الجديد الذي تمنحه مجموعة من العلاقات بواسطة، مدلول كل واحدة منها. والحال فان المسألة الأساسية في البنيوية، المسألة التي تبرر منهجها في التحليل، هي ان المعنى لا يعطيه إلا المزيغ: البنية.

وصحيح ان الوقائع يمكن معرفتها بتحديد العلاقات التي تصلها بالوقائع الأخرى، وتضعها في المحل الذي هو محلها في سياق معين. لكن هذا ليس صحيحاً إلا في المقدار الذي تخضع فيه تلك العلاقات لضرورة من الضرورات. وليس للصدفة، ضرورة تضع لنا تعريفها الطبيعة الذاتية للوقائع المعنية. وبالتالي فالأمر هو نقيض ما تدعيه البنيوية، فانه كلما كانت الوقائع غير قابلة للتبديل بجزئية وكلما كانت علاقاتها خاضعة للضرورة، فان علاقاتها تلك تعرفنا على مدلولها. وبما أن البنيوية، وبالشكل الذي وردت في تعريفها، تتطلب ابعاد المدلول، فانها بحجة على تسطير الظواهر وامتنانها، وهي اجمالاً تمهدا لتجعلها في مستوى واحد مجردة إياها من أي مضمون ولتخضعها في معناها لما تريده في كل مرة، ولتعود بها إلى الوضع الذي تحلها فيه في تركيبة ما، وهو الوضع الذي تسندها إليه بدل إسنادها إلى طابعها الخاص والنوعي.

وقد سبق ان رأينا، ان الأصوات المجردة من المعنى تولد بامتزاجها بعضها ببعض كلمة لها معنى، ومن هنا وجد ليفي - سترأوس الاستعارة التي استمدتها من الألسنية، الاستعارة التي نفذ منها الى مقارنة الظواهر الانتولوجية بالظواهر اللغوية. والحال، فان الخرافات الميتولوجية - وهي ظاهرات إتنولوجية - كونه مستخدمة وفق اسلوبها الخاص في ايصال مغزى ما، ولكونها تجد تعبيرها في الكلمات من جهة أخرى، فان البنيوية أعدها

لادماجها في اللغة. وهكذا هي اصبحت « كائنات ألسنية » وبوصفها هذا كانت « مؤلفة من وحدات قوامها منها » (1958 a, p. 232). أما معناها « فلا يمكن ان يتعلق بالعناصر الداخلة في تركيبها منعزلة، وإنما بالطريقة التي توجد فيها تلك العناصر مندمجة ».

وبالعكس فإن معنى الخرافات الميتولوجية، وهي ليست ظاهرات لغوية، وبوصفها ظاهرات إتنولوجية، ليس متعلقاً فقط بالطريقة التي تدخل بها في تركيب القصص الميتولوجية « العناصر المقومة » لها، وإنما أيضاً بالمدلول الخاص لتلك العناصر. وهكذا فان كلمة « قمر » مثلاً، يمكن ان ترد في القصة الميتولوجية، لتدل على الحبيض (الأمر الذي لا تشير إليه القصة) وذلك بمقتضى العلاقة التي تقوم بين القمر بالمعنى الحقيقي وبين العادة الشهرية. وبالمثل فان المغرة الحمراء Ocre rouge التي ترد في المواد الميتولوجية لتشير الى الدم، قد حصلت على هذا المدلول بسبب اللون الذي تكتسبه. فاذا، العلاقة الدورية بين القمر والحبيض، واللون المشترك بين المغرة الحمراء والدم، هما اللذان يشكلان أساس المدلول في القصة الميتولوجية وليس الوضع الذي تحل فيه. وهذا المدلول تمنحه التجربة الإتنولوجية وليس البنية اللغوية.

ونحن لو علمنا بأن الخرافة الميتولوجية - وهي ظاهرة إتنولوجية - المعبر عنها بالقصة - وهي ظاهرة لغوية - دوماً اندماج معها، فإنه تمكن معرفة كيف ولماذا تؤدي القصة هذا الدور المزدوج وهذا الاتصال المزدوج، فهي توصل أولاً قصة وهي الحكاية الميتولوجية لفهم بمقتضى المدلول المتداول للكلمات (وهكذا فإن اللغة التي تستعبرها الخرافة الميتولوجية تؤدي وظيفتها في ايصال المدلول الذي تعبر عنه الكلمات). ثم توصل بعد ذلك، مغزى الخرافة الميتولوجية، لا تفهم على صعيد المفردات اللغوية وإنما على صعيد التجربة الإتنولوجية، التي يتبين فيها المعنى الرمزي المعطى لبعض الكلمات وبعض المواد.

وكل شيء يتشوش في المنظور البنيوي. فمئذ اللحظة

السحرية التي اكتسبها بفعالاته الانتهاكية. هذا في حين أنه من أجل تأويل الخرافة الميثولوجية، فإننا يجب ان نسعى تحديداً في طلب كينونتها الإثنولوجية خلف كينونتها اللغوية التي هي الشكل الذي تمثّل فيه، وإن تميزها بوصفها كائنات لغوية يضيف إليها ما يُصَفِّحها فيجعل مغزاها غير قابل للنفاذ إلى الأفهام.

وما تظن البنيوية أنها أنجزته في حالة الخرافات الميثولوجية، إنها يأساها إليها بعض الخصائص اللغوية، سعت لبسط ذلك على الميادين الإثنولوجية الأخرى معتبرة إياها بمثابة حقول اتصال. فإن أنواع السلوك الاجتماعي، ومنها على سبيل المثال تلك المتعلقة بنظم الزواج التي يستند إليها البنيويون بكثير من الطوعية، تستجيب لمجموعة من الضرورات العملية ولا يمكن مقارنتها لا بـ «المغازي» ولا «بنظم الإتصال». وتوجد مع ذلك، في الاتنوغرافية أنواع من السلوك لا دور لها إلا التعبير عن حالة ما، وعن وضع ما. وللنظر الى مثال من بين أمثلة عديدة منها، وذلك في الحالات التي يؤدي الأفراد فيها على نحو طقسي عكس ما هو مفترض فيهم تأديته، ويقولون عكس ما يتوقع ان يفصحوا عنه، ويتظاهرون بسماع عكس ما قيل لهم، وغايتهم من كل ذلك ابراز أنهم شذوا عن القاعدة العامة، كونهم من منتهكي التابو (L. M. 1970 a, pp. 63 - 65). وهناك أنواع أخرى من السلوك الرمزي تعبّر عن استحالة ممارسة العنف. والبنوية تجهل أنواع السلوك من هذا الطراز، لأنها وهي المتصلة بسياق معين تندرج في عقلانية إثنولوجية قوامها الممارسة، ولا تندرج في تركيبة من الأفعال المجردة من المعنى. وانها تحديداً لا متلاكها معنى سوسولوجياً محدداً، مشبعة بالمدلول - ولها إمكانية في أوضاع معينة ان تعني ما قد لا يملك أو لا يستطيع الحديث الافصاح عنه.

لأن الواقعة الاجتماعية يمكن استخدامها في الاتصال، أريد لها ان تفهم بوصفها واقعة اتصال، ومن هنا، أصبحت واقعة لغوية. لكنها في الوقت الذي لا يمكن أن

التي تعتبر فيها الظاهرة الإثنولوجية انها ظاهرات لغوية، يأتي مغزى الخرافة الميثولوجية - وهي ظاهرة إثنولوجية - معبراً عنه في شكل لغوي. وهذا الأخير ليس إلا القصة التي تروىها الخرافة الميثولوجية على صعيد المفردات اللغوية. وعلى هذا الصعيد تمثل القصة نسيجاً من التهافت واللامعقولة ليس له أي مغزى يعطيه. والحال فان ليفي - ستراوس يستفيد تحديداً من طابع الغموض في القصة الميثولوجية ليؤكد بأن كلماتها «عناصرها المقومة» مجردة من المعنى الذي عليها اكتسابه بسبب تمازجها، لكن التحليل البنيوي لا يعطي هذا المعنى كما كان مفترضاً ان يفعل، وذلك لأنه لا ينطلق مما يسميه صعيد المفردات اللغوية، فهو إذاً مضطر اضطراراً ألا يمسك بالمعنى الإثنولوجي ليتركه يفلت ضائعاً منه خلف الكلمات.

ويلاحظ ليفي - ستراوس في خرافة أوديب الميثولوجية بأن «أهالي إسبرطة يتقاتلون فيما بينهم» وبأن «أوديب يقتل أباه لاووس». وبأن «اتيوكل يقتل أخاه يوليسيس». وهو إذ يربط نفسه إلى المعنى الخرفي في كل من هذه الوقائع، يسجل بأنها تصف حالات يخضع فيها أقرباء الدم للمعاملة لا يبيحها القانون. وبما ان هذا النوع من المعاملة برز في مرات ثلاث، فهو يظن بأن ذلك يعطيه الحق بالاستنتاج، بأنها هي المعلومة التي ترغب الخرافة الميثولوجية في إيصالها. لكن هذه المعلومة تظل على صعيد المفردات اللغوية، ويحتس ليفي - ستراوس جداً من التساؤل فيما لو ان الوقائع التي سُردت حاملة لمعلومة إثنولوجية ولمضامين مختلفة قد تحتوي على مغزى الخرافة الميثولوجية بعد انفلاتها من هذا الصعيد. وبخلاف ذلك، فإننا لو غادرنا الصعيد اللغوي الى الصعيد الإثنولوجي، لتبنتنا من أن القتل الذي اقترفه أوديب لا يرتبط بقصة القتلين الآخرين: لأنه يأتي مكتملاً خصائص طابع أوديب بوصفه منتهكاً للتابو الذي تُبرزه الأجزاء الأخرى من الخرافة الميثولوجية، كما يساعد في فهم مدلول مختلف أوجه شخصيته، كما رأينا مثلاً، في كفاءته في حلّ الألغاز وفي إبادة الغيلان بفضل القدرات

تخدم في الاتصال إلا بسبب احتوائها على مدلول محدد ، فانها من اجل تجريبها من هذا المدلول قورنت بالواقعة اللغوية، التي ما حدثت بهذا الوصف إلا لغياب مدلولها الخاص الأمر الذي يسمح لها بأن تتقلد أي محتوى ذي دلالة. فقد أراد ليفي - ستراوس بتشبيهه الوقائع الاجتماعية بالوقائع اللغوية « الحديثة » ان يُضفي على الأنثروبولوجية الاجتماعية مظهراً علمياً صارماً. والحال فإن المقارنة نفسها، تبعد كل البعد عن الدقة، فهي مقارنة خاطئة ذلك لأنها ليس لها في أساسها ما هو مشترك بين الواقعة السوسولوجية والواقعة اللغوية، بل أن أساسها هو ما يميز الواقعتين ويعارض بينهما.

★ ★ ★

وتثبت البنيوية دوماً من أجل تلبية مقتضيات التبديل ببعض الظاهرات غير المفسرة، معتبرة إياها مجردة من المعنى في سبيل تحويلها إلى عناصر مميزة في التركيبية تستخدمها مفتاحاً لكل الأبواب كما هو الجوكر في لعبة الورق. ولقد كان عنصراً من هذا الطراز ذلك الذي ظن ليفي - ستراوس أن تعريف ماهيته بأنه الـ « مانا »(*) mana إذ كرسه على انه ذو دلالة عائم، وعلى أنه قيمة رمزية كما هو الصفر (1966 b, P.L.) قادر على حل كل الدلالات.

أما لووي Lowie فإنه يشوه الروحية نفسها، عندما يحدد « السلوك المقلوب » الذي يقوم به بصورة احتفالية بعض هندو اميركا بأنه « عنصر حرّ » مهياً للدخول في أية تركيبة كانت (Lowie 1912 - 16, p. 937). الـ « مانا » عند ليفي - ستراوس والسلوك « المقلوب » هما ظاهرتان في ذاتهما، دوغما ارتباط بالظواهر الأخرى، وبامكانها إذا ان تحلا في أي محل كان.

وقد يترتب على هذه المفاهيم وضع حد نهائي للأبحاث حول الـ « مانا » وهي المبدأ المركزي للسحر، وحول السلوك الرمزي الملاحظ مشات المرات في شمال وجنوب الولايات المتحدة، كما في أقاليم أخرى. وقد كان كافياً إحلال الـ « مانا » في محلها ضمن مجموعة الظروف التي تحدث لها تجلياتها، لكي لا تعود عائمة مطلقاً. ولتبدو على العكس راسية تماماً في واقع محدد وليس في محل غيره. وبالمثل فإن التفسير المائل قد وضع مقيداً في محل الـ « مانا » العنصر الحر عند لووي. وإنه وإن امكن للظواهر ان تبدو بمثابة العناصر العائمة التي وجدت لتعني أي معنى كان، فهذا يعود الى نقص في فهم الإتنوسولوجيين تحول الى نقص في المحتوى الذي أسقط على الموضوع. لكن الأمر لا يعود إلى انعدام الفهم، فان الظاهرة غير المفهومة عند ليفي - ستراوس ظاهرة الـ « مانا » قد وُصفت بأنها « عنصر الصفر » بغية اخضاعها لمقتضيات النظام الذي وضعه مثلها في ذلك مثل « السلوك المقلوب » عند لووي الذي وُصف بأنه عنصر حرّ، ورغم أن الإشارة تحصل اتفاقاً فهي توضح النظرية القائلة بأن هذا الكاتب هو رائد الأنثروبولوجيا البنيوية. ويكتب ليفي - ستراوس أن المهمة الأولى التي التزم لووي « برأيه » فيها « تقوم على تبيان ما ليست عليه الوقائع »⁽²⁾. إنه إذن « شرع يحطّم في شجاعة النظم التحكّمية والعلاقات المتبادلة المزعومة. وهو بهذا أطلق - إن أمكن القول - طاقة ذهنية لم ينته الاعتراف منها بعد... » (1958 a, pp. 340-341). إنها استعارة نسوية موجز القول فيها إنها تجرد الوقائع والمفاهيم من محتواها، جاعلة إياها جاهزة للدخول في لعبة التراكيب. وبالفعل فإن لووي في عام 1919 « قد سحق نظام الأمومة المعقد باستخدامه طريقة ينبغي ان تقود الى نتيجتين جوهريتين عند البنيويين. فهو بانكاره بان كل

(*) الـ « مانا » mana هي في بعض الأديان قوّة خفية تسري في بعض الكائنات والأشياء (المترجم).

والعلاقين الاثنتين للأفراد بجماعة (حيوان توحي معين بجماعة بشرية، القبيلة، ونوع توحي بفرد معين) (4).

وسوف يطبق ليفي - ستراوس عملية التبديل من هذا النوع في ميادين أخرى. لكن لووي كان قد أعدّ الخطة القاعدة. وكان تأثير هذا الأخير تأثيراً فلسفياً. فهو باستناده الى افكار الوضعية - الجديدة التي كان صديقه النمساوي أرنست ماخ بطلاً من أبطالها، والتي تصحح عندها الحقيقة الموضوعية للظواهرات تصوراً ميتافيزيقياً. فهو يعتبر ان مهمة البحث العلمي هي في تحديد العلاقات او العلاقات المتبادلة القائمة بالضرورة، على انها علاقات بين الأفكار وليست بين الوقائع، وهذا يعني ان تصبح المهمة المذكورة هي مهمة ادخال هذه العلاقات في بنى منطقية. ثم خطا ليفي - ستراوس خطوة أبعد إذ دعا الى وجوب انطباع تلك البنى في اعماق اللاوعي.

وإذ يختزل لووي النظم التصنيفية للقراءة الى طريقة تصنيف الأعمام، يتمسك بمظهر خاص من مظاهر ظاهرة القراءة وعليه يركز اهتمامه. مختصراً بهذا الشكل الظاهرة العامة ومختزلاً لها خصوصيتها النوعية. ويتوصل ليفي - ستراوس الى النتيجة نفسها باتباعه طريقة معاكسة؛ وذلك بتوسيع الواقعة التوقية (واقعة من شأنها التنظيم العضوي الذي يجعل القبائل بنية قائمة داخل الـ «أنصاف» بواسطة علاقة خاصة بين جماعة بشرية وأنواع أو أفراد من عالم الحيوان) وصولاً إلى (مجموعة) العلاقات القابلة للتوسع الى ما لا نهاية، العلاقات بين البشر والحيوانات. وهذا التعميم غير المناسب يعطيه حقلاً للتشغيل واسعاً كما يرغب. فهو يسمح له مثلاً أن يرى في تيلر واحداً من الرواد المندمين بعدم وجود التوقية عندما يعارض، باسم الخصوصية النوعية للواقعة التوقية، ما كان قد عزّف بأنه توحي من العلاقات التي ليست كذلك (واقفاً تحديداً ضد الأساليب من نمط أسلوب ليفي - ستراوس) (Infra p. 85-86 Sq). وتسمح له بأن يتهم بـ «تحريف حقل السيميائيق» في التوقية، انثروبولوجيين (اقرأ Frazer) كانوا لاهتمامهم

سمة تظهر من نظام الأمومة ينبغي ان تؤوّل بأنها مخلفات أو بقايا من مركب «معقد»، وأفسح بذلك المجال لتجزئتها الى متغيرات. وفي المحل الثاني، فالعناصر إذ تطلق على هذا الشكل تصبح جاهزة لترسم لوحة التبديل بين الميزات المتفاضلة في نظم القرابة... وهكذا قد فتح بطريقتين لها الأصول نفسها باب الدراسات البنيوية... (Lévi-Strauss. 1958 a, p. 341).

لكن مثلاً سيبيّن لنا، ان لووي فعل أكثر من «فتح الباب» للـ «دراسات البنيوية». فان تلميذه بلغ في اقتباسه منه حد اصطناع مخطط واحد من كتبه والمقارنة كافي. لاظهار ذلك. ففي مقابل التصنيف التاريخي والتطوري الذي وضعه مورغان لنظم القرابة التي اكتشفها، يعرض لووي تصنيفاً آخر يقوم على معايير تصنيفية ذات طابع منطقي صارم، مستقلة عن أي سياق تاريخي، معايير «بنيوية» تقضي إلى عملية التبديل. فان نظم القرابة، وفق رأيه، تصنف بالضرورة في أربع فئات، لا تستجيب إلا للطرق المنطقية التي يمكن بمقتضاها ان يُعيّن في هذه النظم، أخ الوالد بالنسبة إلى والد الأم وأخاها. وإنه يُعيّن إما: 1 - بمصطلح يخصّه هو وحده، وإما 2 - بمصطلح يشير في الآن نفسه إلى قريبه الآخرين، وإما 3 - بمصطلح يشير إلى الأب. وإنما لا يشير الى أخ الوالدة، وإما 4 - بما يشير الى هذا الأخير وإنما لا يشير الى الوالد. انها اربع فئات معدة اعداداً منطقياً، ويتوجب على كل نظام من نظم القرابة ان يجد لنفسه محلاً في واحدة منها (Lowie 1926, pp. 263-267).

ويلجأ ليفي - ستراوس في عرضه للنظرة البنيوية للتوقية الى الطريقة نفسها (1962 a, pp. 22-25). ففي إطار التعارض المنطقي بين الجماعي والفردى، تصبح العلاقة بين الكائن التوحي وشركائه من البشر قابلة لأنواع أربعة من التبديل تفسح المجال بدورها لأنماط أربعة من العلاقات: علاقة جماعة بجماعة (نوع حيواني توحي بالجماعة البشرية؛ القبيلة)، علاقة فرد بفرد (حيوان معين بفرد معين)

لشاد من بقاياها بنى وهمية، كما هو الشأن عند لتلهي بنخيل عمل مصلح الخرافات الميتولوجية. فمن واقعة ان البشر يخلقون في ثقافتهم نظماً متفاضلة من عناصر قابلة للتبديل - الغباء، أرقام، نوطات موسيقية، ورق لعب إلخ - ومن الواقعة الأخرى ان التركيبات اللامتناهية في التعقيد تصادف في الطبيعة، لا ينتج مطلقاً ان يقوم من الظاهرات الاجتماعية نظام من الطراز نفسه. فان من ينوي سجنها في نظام كهذا، ينتهي الى حجب مكوناتها التاريخية والاقتصادية ضمن غاية واضحة جداً من المحافظة والتضليل. ذلك ان السلوك الانساني، وليدو جنوبياً مهماً أمكنه أن يبدو، فليس فيه الخواء ولا الاعتبارية التي تفترضها فيه الانتروبولوجية البنيوية.

* * *

الظاهرة - الفشة المختزلة الى حالة هي فيها عنصر قابل للتبديل، قابلة لأن تتلقى أي مدلول، الذي لن يكون في الواقع إلا المدلول المناسب للعملية البنيوية الجارية. ونحن نرى مثلاً منها في الاستنتاج المعطى في الجزء الأخير من كتاب « الميتولوجيات ». يقول المؤلف: « في نفس الوقت الذي نستشف فيه نظاماً من الفئات جاهزاً لتحولات مركبة، وهو في جوهره قد يكون كلياً، نفهم كيف تحتوي قصة متواضعة عن شجار عائلي، التي كانت لنا نقطة انطلاق، النظام بأكمله على صورة جنينية، وبأن الحركة، التي اصححت تعني بالنسبة لنا، إشعال بتقريب عود نقاب منه، تتخذ وصولاً الى قلب حضارتنا الميكانيكية، تجربة كانت بالنسبة للانسانية بأكملها قديمها وحديثها وما تزال حتى أيامنا الشواهد النهائية وتظل تحمل جاذبية كبرى. لأن في هذه الحركة تتحكم بصورة رمزية التعارضات الأثقل في معناها المقدم بادئ ذي بدء الى الانسان للفهم، وهي بين السماء والأرض في مجال الفيزياء وبين الرجل والمرأة في مجال الطبيعة وبين الحلفاء بالزواج في مجال المجتمع » (1971, p. 558)

بالحفاظ على الطبيعة النوعية قد اعتبروا مخلفات وبقايا الظاهرات التي لم يحصل لها او انها افتقدت طابع التنظيم العضوي الذي تنصف به سوسولوجياً الواقعة التوهمية.

وفي حين ان لووي يخفي خصوصية القرابة التصنيفية بطبعها بطابع الخصوصية بشكل يختزها الى مظهر واحد من مظاهرها، فان ليفي - ستراوس يذيب خصوصية الظاهرة التوهمية بتخفيفها في علاقة عُممت دون مبرر. لكن انعكاس الأسلوب عندهما لا ينبغي ان يخفي حقيقة ان الثاني يتبع آثار الأول في نفس الخط الايديولوجي، كون النظم التصنيفية للقرابة والتوهمية واقعتان لها خصوصية المجتمع البدائي النوعية، يجعل ابعادهما من الأفق الإثنولوجي مسألة جوهرية.

وقبل ان نتمتع في مسألة النسب الروحي للمؤسس البنيوية، فإننا نلاحظ من النظرة الأولى ديناً موقعا منه نحو الانتروبولوجي الاميريكي. ذلك انه كما يبدو بوضوح قد استقى من التعريف الشهير للثقافة بأنها (حشد من الأجزاء والقطع) وهو التعريف الذي قدمه لووي، هذه الصورة التي تتمتع بشعبية محزنة، صورة الفكر الميتولوجي، التي تصوره بـ « ذلك المصلح للعتيق » المستخدم « البقايا والقطع » البقايا المتناثرة من بقايا التاريخ (Lévi-Strauss, 1962 b, p. 32) وانه يستقي بصورة أعم، مفهومه للنشاط الذهني على انه « تصليح العتيق »، المفهوم الذي استطاع بواسطته مؤلف كتاب (الفكر الوحشي La Pensée Sauvage) ان يمس قلوب عدد من قرائه.

إن تصليح العتيق في الفكر الميتولوجي ليس إلا واحدة من الاستعارات المتنوعة التي تسير في موكب الاستعارة اللغوية، مثل مطبخ ولغة، خرافة ميتولوجية وموسيقى. تصنيف توغمي ورموز الخ. تماماً مثل الاقتباس المنهج من الطرائق الخاصة بفروع العلم الأخرى، مثل علم الوراثة والمعلوماتية وفيزياء المعادن والكيمياء النووية الخ. هذه الاستعارات، تنفق منها الانتولوجية فتأتي من الجهد المنهجي لتدمير بنى الحياة الواقعية، البنى الملموسة المتماكة،

جراً (1964, pp. 44-45). المقطع هذا يشير الى العطاء، او بالأحرى الى عملية رد للأمور الى نصابها، البطل يعيد النار، فهو بذلك معطي النار للبشر. وهنا يبدأ استشفاف السبب في «دخول» هذا التعارض ذي الخصوصية النوعية، تعارض «الحلفاء بالزواج»، «دخوله حكماً» بهذه الحركة لاشعال وقود ما... بين تعارضات التأسيس والتذكير مثل ساء وارض او رجال ونساء. ذلك انه في «النبي والمطبوخ» يأتي معطى آخر للنار، وهو حيوان من فصيلة السنوريات له زوجة هندية، ويقدم على أنه «أخذ للنساء» مكافئ للرجال من اعطياته: ذلك هو اليفور(*) جي، وهو الذي قدم اليه الرجال امرأة، وفي مقابل ذلك يتخلى الى البشرية عن النار والطعام المطبوخ»⁽⁵⁾. (1964, p. 99). لقد وقفنا في عام 1968 ضد هكذا نظرة الى البطل الثقافي المتعارضة مع المعطيات الميتولوجية ومع نص الخرافة الميتولوجية نفسه (V. infra, p. 150-151). ويمكن اخذ الانطباع من نزاع حول موضوع صغير، في حين انه بعد أربع سنوات اتضح ان النقد كان منصّباً على خط موصول لك «ميتولوجيات» استعيد في خلاصتها ليربطها بالاجزاء السابقة، بغية البرهان بأن المقولات الذهنية نفسها تقود عملية إضفاء الصفة البنيوية ان على الخرافات الميتولوجية وان على نظم التحالف والقرابة⁽⁶⁾.

وفي الحديث الختامي «الميتولوجيات» يكون اليفورجي الصنّو اللامرئي لبطل الخرافة الميتولوجية المرجع، وهو ليس جي لكنه بورورو، ومستبعد ان يتصف بأنه «أخذ للنساء» لأنه مرتكب للمحارم. ولا يمكن القول إلا انه بتوسط معطي النار جي الذي يرسم وراء معطي النار بورورو. كانت الخرافة الميتولوجية التي «استعملت نقطة انطلاق» محتوية بشكل كامل وبصورة جنينية... «... على نظام للفئات جاهز لكل التحولات المضاعفة، وهو في جوهره

إن الخرافة الميتولوجية المرجع بالنسبة لكتاب «الميتولوجيات» التي ليست إلا «القصة المتواضعة عن شجار عائلي» التي تتحدث بعد عملية التسطيح المفروضة على كل شيء إتنولوجي، عن قصة شاب ينتهك أمه، ويتعرض للاضطهاد من أبيه، وتكون نجاته على يد النسر - العقبان. وينتهي على ما يبدو بقتل والديه (Lévi-Strauss, 1964, pp. 43-45)، هي الخرافة الميتولوجية المتضمنة «نظام الفئات» «بأكمله على صورة جنينية» وهو الشيء الجوهرى في البنيوية. ولو كان الأمر كذلك، فان عالم الخرافات الميتولوجية، وكذلك مجموعة الممارسات الشعائرية، تكشف عن هذا النظام العام نفسه الذي يحكم رأي صاحب «البنى الاولى للقرابة» قواعد التحالف بواسطة الزواج. والمرحلة الثانية مخصصة بأكملها للميتولوجيا، وكونها مغلقة، فإن التحقيق الحاصل يوصل الى ان الفكر، يخضع لقوانين حتى هناك حيث يبدو في أوسع مدى من الحرية ومنطلقاً على سجيته الخلاقة. لا شكوك بعد ممكنة! القيود تأتي «من داخل» والفكر مكبل ومحدد في كل عملية يقوم بها وحيثما كان، وهذا لأنه كذلك في الميتولوجيا (Cf. Lévi-Strauss, 1963 b, p. 630, 1964, p. 18). وبعد تبيان هذا، فان العشرين سنة التي انقضت في دراسة الخرافات الميتولوجية والـ 2020 صفحة المخصصة لها، لم تضع جميعها سدى.

وللنظر في النص من قرب أكثر. ولنتساءل ما هي العلاقة بين الخرافة الميتولوجية المرجع (نقطة الانطلاق) التي يلمح لها كاتب «الميتولوجيات» و«حركة اشعال وقود بتقريب عود ثقاب...». انها بكل وضوح الواقعة الحاصلة في «القصة المتواضعة». في ليلة عودة البطل الى قريته تهب عاصفة، وتطفأ كل النيران باستثناء نار جدته حاميته، وهي التي يأتي إليها جميع الناس في صباح اليوم التالي يطلبون منها

(*) نمر أميركي مرقط يبلغ طوله احياناً 130 سم.

نظام قد يكون كلياً...» (1971, p. 558).

وفي اللحظة التي يبدو فيها اليغور جي، معطي النار، وهو لا يتصرف بحكم وضعه كـ «أخذ للنساء». إلا بتأويل مضلل للنص المذكور (Infrap. 150-151) يجري هكذا بتمثيل ساخر صنع صورة بروميثيوسية(*) للبطل الذي يعطي النار للبشر، مستقرة في وسط الميتولوجيات جميعها، كما يجعله طرفاً في علاقة متبادلة حيث يوضع في وضع ناقل الأخبار، وهذا ما يقلب الوضع رأساً على عقب في الخرافة، وفي هذه اللحظة تحذف الدعامة الهزيلة التي يمثلها اليغور جي المخفي خلف الشاب بورورو وينهار القصر الورقي. ولا يمكن القول أكثر من أن «واحدة من السمات المشتركة بين الخرافات الميتولوجية في جنوب اميركا وشمالها هي كون الهيكل السوسيولوجي» هذه الخرافات، أي العلاقات الاجتماعية المثالية التي تصل الواحد بالآخر من أبطال الخرافات الميتولوجية الخياليين، التي تتخذ شكل شبكة من القرابة، ومجموعة من علاقات قرابة الدم والتحالف. وتشابه الصراعات والاتفاقات بين الشخصيات؛ بين التي تعارض بين المعطين والآخذين للنساء، بين الأزواج بين الأهل والاولاد، وبين الأخوة والأخوات، بين كبار الأخوة وصغارهم»⁽⁷⁾ (Godellier, 1971 p. 543). لا شيء من هذا مبرهن عليه. والبرهان المعقود في (الني والمطبوخ) (p. 18) لم يربح، والقيود التي كان عليها «تحديد الفكر في كل مظهره» تنحل وتعود التلقائية الخلاقة لتسترد حقوقها ضمن محدّداتها الاجتماعية والبيسيكولوجية.

والتحريف الذي يرغب في جعل اليغور جي طرفاً في علاقة مبادلة، يُثبت مرة أخرى أيضاً، الحاجة إلى بقاء الوقائع غامضة، فتظل بالتالي طيّعة قابلة للتشكيل. لأنه

يمكن القول بأن اليغور جي يعطي الخيرات الثقافية للبشر في مقابل المرأة أعطاهها البشر له. وهذا يمكن ان يبدو منطقياً ومقنعاً طالما لم يُعرف بطل ثقافي آخر غير هذا اليغور. ولكن مهما كان تألفنا قليلاً مع هذه الصورة الميتولوجية، فإن اليغور جي لا يظل تلك الفيشة التي يمكن ان نسجل عليها أي شيء - وهو والحالة هذه آخذ نساء - لأن ذلك يناقض طبيعة البطل، الذي له ميزة اعطاء الخيرات والفنون الحضارية للبشر وان يعطيها دون مقابل. ان الوضع الميتولوجي للبطل الثقافي معروف بما فيه الكفاية، بحيث ان التقدم المغلوط الذي يقدمه فيه التحليل البيوي، لا يحمل خطر اقراره في الإتولوجية، لكن المثال يكفي للبرهان بأنه، على صعيد التجريد حيث تجري عمليات التفكيك والتبديل والإدخال ضمن علاقة بنوية، وحيث تقع أخطاء وضلالات تسقط في المجال الانتولوجي، على ذلك الصعيد جميع هذه الاشياء يمكن ان تمكث ولا تزول إن لم يُعتمد الى نقضها. وان الطابع المجرد للعمليات البنيوية لا يمنع آثارها من ان تُدخل الى الانتولوجية المحضة مفاهيم مغلوطة في أساسها.

★ ★ ★

وبهذا نكون قد أشرنا الى المواقف الثلاثة في مسيرة تتمسك بظاهرة غير مفهومة او هي تأخذها هذا المأخذ من أجل ان تعتبرها بموجب استعارة لغوية فارغة من المدلول وتلزمها ان تبقى كذلك ثم تنسب اليها في النهاية المدلول المفيد للعملية الجارية. وتبدو الوقائع باخضاعها لمعالجة كهذه كما لو انها غير مترابطة. وتصبح بالتالي مؤهلة لتشكيل مزدوجات ثنائية تدخل بها في التصور المرسوم

(*) بروميثيوس Prométhé، هو في الميتولوجية اليونانية شخصية من الطيطان، مؤسس أول حضارة بشرية انتزع من السماء النار المقدسة ونقلها الى البشر. وقبده زيوس قصاصاً له في جبال القوقاز وسلط عليه نيراً يأكل كبده التي تنمو باستمرار وقد خلصه هرقل بن زيوس. وقد اوحى هذه الخرافة الميتولوجية بالعديد من المؤلفات الأدبية (المترجم).

قامت المقابلة بين سليخ الجاجم المدامة وبين النساء الحائضات. ولكن الشحنة الانفعالية الملموسة التي يحملها الدم - الخوف الذي يوحى به، وهو تصور أولي في الانتولوجيا - لم تؤخذ بعين الاعتبار. فإن المعطيات تظل مجمدة ولا حياة فيها في نظر البنيويين، من أجل ان تشكل وحدات « منفصلة » وقابلة للتعارض. والمشاركة إما إنها مجهولة او مرفوضة رفضاً صريحاً، هذا مع العلم انها تطع بطابعها كل واقعة إثنوغرافية، فرفض الاعتراف بها يعود مرتداً كالك « مرتدة »^(*) boomerang « ملزمة مؤسس البنيوية على القيام بجهود لا تتوقف ليحمي موقعه.

فلقد ثبت لنا مثلاً، خلال النظر في الحجج التي ظن ليفي - سترأوس أنه استطاع بواسطتها دحض موضوعه دوركم حول زواج المحارم، وقد كانت تقوم كلها على إنكار أو رفض المشاركة. فانه لم يتمكن ان يثبت مثلاً، بأن أخطار الحيض ليست تحقيق إلا بالمرأة الحائضة، إلا بعد ان ضرب صفحاً عن الفكر المشارك الذي يسحب على المرأة الخطر الذي تمثله بالنسبة للآخرين (Cf. Supra p. 21). ثم تبين لنا وإن بعد سنوات، انه سوف يقول العكس مؤكداً، بالاعتقاد على تصريحات جماعية من أصحاب العلاقة، ان « الأخطار تحقيق بالآخرين ». لكن الحقيقة الإثنولوجية ليست وحيدة الجانب، وهذه النقطة معروفة جيداً، وبالتالي يتوصل مؤلف كتاب « آداب المائدة Manières de tables » الى الاعتراف مستنداً الى فريزر Frazer بأن الخطر الذي تمثله الفتيات الشابات المراهقات والنساء الحائضات يهدد الآخرين وبأن هؤلاء النسوة وهؤلاء الفتيات يُعتبرن مهددات بالخطر ايضاً. ومع ذلك، وبغية الحفاظ على تعارض القطبين المتمثلين بالمرأة الحائضة والرجل الخائف من الزيف، وبغية دحض المشاركة، التي تحسب حساباً لهذا الاتجاه المزدوج للخطر (وكذلك لتعقيد اكبر

للتعارض. لكنه لا شيء اكثر بعداً عن الواقع من هكذا تصور للفكر، وخاصة للفكر في « الحالة الوحشية ».

إن طابع الفكر لدى شعوب « الانتوغرافية » هو العقبة من حيث ماهيته، العقبة التي تتوقف عندها الانتروبولوجية البنيوية، هذا الفكر يصدر عن عمليات تجميع لتجارب ذاتية وتجميع لأفكار توحى بها التشابهات كيفما كانت والمتانلات مهما تكن، بل وحتى عن مقابلات عارضة. إنه فكر مشارك ومتواصل، فهو يمضي كما هي الحال في جهاز من الأوعية المتصلة من كائن او من شيء الى كائنات وأشياء أخرى رابطاً إياها باعطائها المواصفات نفسها. ومن أجل تحديد ظاهرة الانتشار او التحويل هذه يجري الكلام عن « عدوى »! منها مثلاً، ان اخطار الذئس لا تنتقل بالاتصال المباشر فحسب بل تنتقل ايضاً بواسطة النظر والظل والكلام والاشترك في طعام وباستعمال النار نفسها وبالذخان.. الخ. إن فكراً كهذا يمكن تسميته بالفكر « السحري » (سواء عبّر عن نفسه بأفعال من هذا القبيل أم لا) وهو بهذا يُسند نفسه الى قوة فعالة وعِلِّيَّة: فهناك افتراض بأن الأفعال عندما تجري على أشياء استبدالية تتحول الى الاشياء التي ترد الى الذهن، كما في عملية السحر، وايضاً فان البنية تكفي للوصول الى الهدف المبتغى. طابع الفعالية هذا، الذي يتصف به كل فكر يبدو في وضوح فريد عند الشعوب في المجتمعات ذات البنية التحتية البدائية، ذلك ان النظام الذي يجمع أفكارهم (بسبب قلة سيطرتهم على قوى الطبيعة) يقوم على ذهنية ترابطية ديناميكية مشاركة، وكل ثقافتهم مشبعة بها وليس هناك من مؤلف اتنوغرافي إلا ويدلل عليها بالعديد من الأمثلة.

ودون أن تتكرر البنيوية دور الفكر التائلي، تحصره في عملية مفاهيمية محض قوامها وضع العلاقات التي تقترحها على موازاة بعضها البعض^(*). وهكذا، كما سبق ورأينا،

(*) سلاح قذفي من خشب يستعمله الاوستراليون الاصليون، ومن خصائصه انه يرتد الى قرب مطلقه اذا لم يصب الهدف.

وحفاري القبور ومقامي الاحتفالات لبعض الشعائر المقدسة او منتهكي المقدسات « والأرامل وهؤلاء يفرض عليهن استعمال الأدوات نفسها من « أدوات المائدة والزينة ». فكيف بعد ذلك تُعزى انواع المنع التي تواجه الاشخاص من كلا الجنسين الى اهم الدوري النسائي المحض .

أما فيما يخص طبيعة الخطر الذي اقيمت له تابوت من هذا القبيل، فليس عنده حاجة مطلقاً للجوء الى الاستعارات القديمة « الكهربية » (الشدة الشاحنة للقطبين، التيار المتناوب. التفريغ المأساوي، الخ.) (pp. 421-470). الخطر الذي يخشى منه هو خطر انسكاب الدم. وهذا الخطر توجي به القذارة الدامية قذارة الحيض والولادة. والقذارة التي تصيب مقيم الاحتفالات اثر بعض الملامسات الشعائرية للدم، سواء منها الواقعية أم الرمزية، أو تصيب المحارب خلال المعركة، أو تصيب البعض بواسطة عدوى الموت العدوى التي يحملها الأرامل وحفاري القبور. وإنه من أجل تخاشي اي خطر لانسكاب الدم - بسبب الخطر الذي يشيعه هو نفسه، وكذلك الخطر الذي يمثله التنازل دمه للآخرين - كان ممنوعاً على الأشخاص التابو ان يحك جلده او أقله ان يلزم نفسه باستخدام عود من أجل ذلك (Cf. infra p. 245). ولهذا السبب كان ممنوعاً على الشخص التابو أحياناً، ان يسير عاري القدمين خوفاً ان يחדشه الشوك، وممنوعاً أيضاً من استخدام أدوات قاطعة. وأخيراً فإنه بغية تخاشي قيام صلة رابطة طعام، وهي بمقتضى المشاركة، قد تعرض الآخرين للخطر، يفرض على الأشخاص التابو كل أنواع الحصر القاضية بتمييز طعامهم عن طعام الآخرين (Cf. Makarius. 1961 p. 52 Sq 225 Sq). وفي حالة شرب الماء، وهو مادة استهلاك مشترك، يجري تلطيف الخطر الذي تنطوي عليه تلك الصلة الحاصلة بشربه، وذلك بفرض استعمال قصبة مجوفة لشفطه شفاطاً. وأن توسط أداة من أجل أخذ الغذاء تسمح بتجنب مسه بالأيدي (وبالنسبة الفعلية فان الشخص التابو يتناول غذاءه، أكثر

من تلك العلاقات غير الظاهرة هنا، فإنه يقيم « ازدواجية » بدونها « لا يمكن فهم شيء من هذا النظام » (p. 420) : نموذجان من العقوبات المخصصة من جهة الى الذين يخرقون التابو القاضي بإبعادهم عن النساء، ومن جهة أخرى الى النساء المنتهكات للتبوت المفروضة عليهن، والنموذجان « متافيان الواحد منها يصد الآخر ». والأمر بالنسبة للنساء متعلق بعوامل متأنية من داخلهن، عوامل يلاقي وجودها التسريع مدى استمراره، ومتعلق بالنسبة للآخرين بعوامل متأنية من خارج وجودها يلاقي الاعاقة. وهكذا إذا، حيثما وجدت المشاركة أبرز التعارض لكنه من أجل الوصول الى هذه النتيجة، توجب الاحتفاظ من بين الأخطار من كل الأنواع. التي تحيق بالمرأة التي لا تلقي بالأل الى التابوت، بخطر واحد هو خطر الشيخوخة المبكرة، وهو الخطر الذي يسرع وتيرة الحياة وتمكن معارضته بالموت الذي يعترض مسيرته، كما لو ان الرجل الذي يقترف الذنوب نفسها ليس مهدداً التهديد نفسه بالشيخوخة. (كما عند الوجود في غينيا الجديدة) (Hogbin, 1940, p. 84). ذلك ان للشيخوخة المبكرة عند النساء مزية أخرى: انها تسمح بربط خيوط تقود الى حجر الفلاسفة ذلك « اننا نعلم منذ الجزء الاول من كتاب « الميتولوجيات » هذا بأن الخرافات الميتولوجية تستخدم مسألة الشيخوخة لتقدم مقولة أساسية: تلك هي مقولة الدورية... ». وبما ان الموضوع هو موضوع الدورية « في الايقاعات الفيزيولوجية الكبرى الكامنة في جسم المرأة »، فان مقتضيات الدورية المنتظمة تفسر (فهي على غير تضاد مع الشيخوخة المبكرة) وجود الاشياء التي يفرضها التابو - حاك - الرأس، القفازات، الشوكة الخ... وتفسر من الناحية العملية ذلك المظهر من مظاهر التابو المتعلق بالشخص الذي فرض التابو عزله. بيد ان ليفي - ستراوس لا ينكر مع ذلك - ما سبق له ان كتبه في الصفحة السابقة (p. 419) بأن أنواع المنع التي تواجه النساء المراهقات او الحاضات، تواجه أحياناً بعض الأفراد من الجنس الذكر أيضاً، من امثال « القتل

الإنثوغرافيا، وإنما هو الفكر الذي تريده الانتروبولوجية البنوية، فهو يقول على سبيل المثال بأن «... الطريقة التي يكون بها البدائيون مفاهيمهم عن العالم ليست متأسكة فحسب وإنما هي أيضاً تلك الطريقة التي تفرض نفسها في حضرة موضوع يعطي في بُنيته الأولية صورة من التعقيد اللامتواصل» (1962 b, pp. 354-355). ولقد سمحت له مهارته في فن المقارنة بأن يضع البدائيين «على مستوى واحد مع النظريين المحدثين في المعلوماتية» (354). ثم هو يظهر لهم القدرات التأملية والتصنيفية، التي لم يضعهما الانتولوجيون موضع الشك مطلقاً، لأنه ليس هناك تضاد بين الفكر الترايطي وبين القدرات التأملية والتصنيفية بل أن هذه القدرات هي تجليات لذلك الفكر وللرمزية النابعة منه، وبدونه ما كان لها أن توجد. والقول بأن الفكر البدائي يصدر بمساعدة أنواع من التمييز والتعارض ليس تقوياً له، بل هو قول فيه حطٌّ من قيمة الفكر الانساني منها كانت الأوضاع الثقافية الحاصلة له، حطٌّ له الى مستوى المنهج الازدواجي الحاصل بشكل مشترك للانسان والحيوان.

وبما ان المشاركة، كما رآها بوضوح ليفي - بريل، لها حقل هو الانفعالية، فان ليفي - ستراوس غير مكنت بترداد انه ما كان الوعي «المتوحش» مطلقاً، في اي مكان «ذلك الوعي الذي تسيطر عليه الانفعالية والذي يغرق في الاختلاط والمشاركة» (1962 b, p. 57)، ثم انه سوف يقوم بخطوة أخرى الى الأمام: انه سوف ينكر على الانتروبولوجيا حقها في أن تأخذ في اعتبارها الظاهرة الإنفعالية. والنص الفريد في صراحته هو نصٌ شهير، حيث يرفض فيه اتباع موسّ عندما «يأخذ في البحث عن أصل مفهوم الـ «مانا» mana» في مجال آخر مغاير للحقائق التي تساعد العلاقات في تكوينها متذرعاً بأن «العواطف والافعال الإرادية والمعتقدات... هي وجهة من وجهات نظر التفسير السوسولوجي فهي إما ظواهر عرضية وإما خفايا، وهي في كل حال موضوعات خارجة عن نطاق

الأحيان، بفهم مباشرة او يطعمه له الآخرون)، وهذه الاحتمالات تدرأها مزدوجاً؛ الأول هو تجنب ان يحدث للماء او للطعام الذي قد يتناوله الآخرون فيما بعد، ما يجعله قذراً بملامسة الأيدي النجسة، والثاني تجنب تفاقم حالة الشخص الذي أصابته النجاسة، التفاقم الذي يحصل إذ لمس بيديه الطعام الذي يتناوله (9). وهكذا تتجلى المشاركة بأشكال متنوعة.

وفي أصل هذه التجليات المتغيرة نلاقي واقعة ثابتة، هي حالة الخطر الناجمة عن قذارة الدم والخوف الذي تثيره. أما نتائج ذلك الخطر فهي متنوعة: خطر من النزف دون توقف، وخطر الشيوخوخة قبل الأوان، وفقدان القوى، والعجز عن استخدام الأرجل، وخطر العمى والجنون إلخ... لكن البنوية لا تميز بين الوقائع: انها تضعها جميعها في مستوى واحد، سواء كانت ثابتة أم متغيرة، أولية أم ثانوية، ضرورية أم احتمالية جاعلة كل تحليل مبني على محاكمة عقلية تحليلاً مستحيلاً، ثم تستفيد من الفوضى الحاصلة لتلجأ الى عمليات تنظيمية جزئية وغير دقيقة، على غرار ما رأيناه للتو.

ولأن المشاركة لا تتوافق بل تتناقض مع المقتضيات النظرية والعملية للتحليل البنوي وتجعله مستحيلاً عندما تبلغ مداها، فاننا نقرأ في «الفكر المتوحش» ان «هذا الفكر يصدر عن مذهب الإدراك العقلي وليس عن انفعال»، يساعده على ذلك ما يقيمه من أنواع التمييز والتعارض رافضاً «الاختلاط confusion والمشاركة» (p. 355). ويصل فيه الى حد التأكيد، محاولاً تحميل المسؤولية الى دوركم وموسّ Mauss، بأن «الفكر المسمى بدائياً» هو «فكر محدد كماً». وإن إسناد فكر من هذا القبيل الى الشعوب القبلية، وتغليفه في نوع من «سيكولوجية عقلانية»، هي مهمة النزعة «التنمية في هذه الأيام» ومهمة «الفكر المتوحش». ويظهر المؤلف فيه كل مهارة العرض ليتوصل إلى صياغة أكاذيب صارخة، ليخلق انطباعاً بأن هذا الفكر ليس هو ما كشفت عنه

600 p. وهي لا تطرح إلا مسألة وحيدة تلك هي مسألة معرفة بماذا تتميز نفس الافعال في الحياة اليومية. حركات وأشياء تحل محل الكلمات أما « الكلام المنطوق » فهو يستدعي طريقتين تختصان به من حيث نوعه هما التقطيع والتكرار .

والى هذا الحد قد أصبح العالم المتعدد الأشكال، عالم السحر والشعائر البدائية، ملفوفاً بغطاء النبوية، فهو لم يعد إلا كلاماً وكلاماً « مقطوعاً »، وبالتالي هو لا متواصل ومتفاضل (ونحن قد تفاضنا عن الاستعارة السينائية التي سمحت بالتوصل إلى هذه النتيجة) رغم أن الموضوع هو موضوع فروقات « قد أصبحت متناهية الصغر » وهي « تميل لأن تندمج فيما يشبه الهوية » (602 p). وما نحن عدنا للاقامة في مناخ اعتيادي. فليس الأمر متعلقاً في المقابل، باختزال السحر والشعائر الى حالة من « الغرم » التي يختص بها التحليل النبوي، وإنما الموضوع هو موضوع التعرف فيها الى طابع التواصل والجمع. ويحصل هذا باللجوء الى طريقة أخرى مألوفة هي عملية التعارض. « واجالاً فان وضع الطقس والخرافة الميتولوجية في موضع التعارض مع العيش والتفكير يحط من قيمة الفكر العامل في خدمات الحياة. وهذه المحاولة المضطربة، المحكومة بالفشل دوماً، محاولة إعادة التواصل الى التجربة المعاشة المفككة بتأثير النزعة التخطيطية التي حل محلها التأمل الميتولوجي، تشكل جوهر الشعائرية»⁽¹⁰⁾ (603 p).

وهكذا يكون الدور قد مَثَّل. ويكون طابع اللاتواصل في الخرافة الميتولوجية، الشيء الجوهرى بالنسبة لك « ميتولوجيات » قد أنقذ ويكون طابع التواصل في الفكر السحري قد أقر بطريق غير مباشر طريق الشعائري. ولكن لقاء أي ثمن أذاه هذا الدور بما فيه من قوة براعة النبوية؟ 1 - كان الثمن اختزال عالم السحر الى الشعائري، واختزال الشعائري الى مظاهره الثانوية الميكانيكية المحض التي لم يُستبق منها إلا التلاوة المحفوظة

والإلتباس المثار بصدد مسألة الذاتية هو من أخطر ما أثر بالنسبة للعلوم الانسانية. فإن البحث عن الموضوعية العلمية يرتد نحو مبادئه عندما يغض النظر عن الأوجه التي يختص بها موضوع دراسته. إن الذاتية بمجالاتها من « عواطف وأفعال إرادية ومعتقدات »، تشكل، أعجب هذا أم لم يعجب، جزءاً من الواقع الموضوعي يفرض نفسه على تلك المدارس، بحيث أن الدراسة التي لا تدخله في اعتبارها لن تنطبق إلا على حقيقة مشوهة! موصوفة تحكيمياً بأنها « ظواهر عَرَصية » أو « خفايا ». ولا تختفي تجلياتها لمجرد الادعاء بأنها تقع خارج الحقل العلمي. انه الحقل الذي ضيّقت حدوده، بحيث حرم مما يميز العلوم الانسانية عن العلوم الطبيعية، وما يشكل لها بالنتيجة دائرة اهتمامها التي تختص بها .

ويمثل إسناد الفكر اللاتواصل إلى أناس المجتمعات البدائية، كذبة واضحة، كان ليفي - ستراوس مضطراً إلى العودة إليها في نقوده في نهاية كتابه « الانسان عارياً ». والمسألة التي واجهتها كانت مسألة السحر. فلو صحَّ بالنتيجة ان الفكر البدائي لا يلجأ إلى عمليات الترابط الدينامية والمشاركة، فإن المنهجية الذهنية وممارسة السحر لا يمكن أن تصدرا عنه، وتبعاً لهذا لا يمكن أن توجد الأمور الشعائرية. بيد أنها جميعها موجودة وتحتل مكانة راجحة في وثائقنا. فما هي يا ترى الوسيلة التي سيلجأ إليها ليفي - ستراوس في حله لهذه المسألة وهو الذي لا يستطيع بالطبع أن يتخلى عن مفهومه القائل بالفكر اللاتواصل، المفهوم الذي يشكل أساس أبحاثه المكثفة حول الخرافات الميتولوجية؟

ومثلما يحدث بعد ضغط الزر تنطلق مسيرة الاختزال: الفكر والنشاط السحري يختزلان إلى الشعائري وهذا يُفرغ من محتوياته (التي تبرز من « الميتولوجية الضمنية ») وهي بدورها تختزل إلى مظاهر ثلاث تتجلى بالممارسة: « كلام منطوق، وحركات مؤذات، وأشياء معالجة باليد » (1971)

هذا الفكر يحذر أكبر على أنه « الفكر الميتولوجي »، التقديم الذي أعاد مع ذلك تأكيد دور الهيمنة. « في حين ان الخرافة الميتولوجية تدير ظهرها بعزم الى المحتوى من أجل ان تقطع وتخلع مفاصل العالم بواسطة عمليات من التمييز والتضاد والتعارض، ويتبع الطقس مسيرة معاكسة: إذ ينطلق من وحدات منفصلة تفرضها عليه عملية صياغة مسبقة للواقع في مفاهيم، وهو يركض وراء المحتوى محاولاً اللحاق به، في حين ان القطيعة التي قام بها الفكر الميتولوجي في ابتداء الأمر تجعل المهمة مستحيلة الى الأبد » (1971, p. 607). وإحلال الجزء محل الكل ليس بعد إلا وسيلة شكلية، لأنه عند ذلك الحد، يزول الخرافة الميتولوجية والطقس عما كان يفهم بهاتين الكلمتين، وانما تصبح الكلمتان لفظين اصطلاحيين، يشار تحت غطاءهما باللفظ الأول الى الفكر كما يفهمه النيبويون وبالتالي الى كل ما يفلت منهم من هناك ويعصاهم. وبهذه الطريقة يصبح ممكناً التأكيد بأن « الشعائري ليس رد فعل على الحياة. انه رد فعل على ما فعله الفكر بها. فهو لا يجيب مباشرة لا عن العالم ولا حتى عن تجربة العالم: انه يُجيب على الطريقة التي يتصور بها الانسان العالم. والحاصل ان ما يحاول الشعائري تحطيه ليس مقاومة العالم للانسان، وانما المقاومة القائمة في وجه الانسان من جهة فكره » (1971, p. 609). حاصل الأمر إذاً ان كل شيء يتحدد تبعاً لذلك الفكر.

وإن الخرافة الميتولوجية وان اتخذت أداة لها وظيفة مزدوجة ونظر إليها في الوقت نفسه هي بذاتها ثم هي والفكر بالمعنى الواسع للكلمة فانها لا يمكن ان تمثل مشكلة بالنسبة لما هو متعارف عليه من ضروب الفكر الستراوسي. وان أخذ الجزء بديلاً عن الكل ليس وسيلة مختلفة عن تلك التي تقوم على أخذ الشبه بديلاً عن الهوية، أو تلك التي تغض النظر عن المجموع لتحفظ بوجه واحد من وجوه. وفي انتقام متوقع من الواقع تقوم مناهج مؤسسي النيبوية في أكثر الأحيان بابرار بعض مظاهر الفكر البدائي التي تهجد

وقد قُلِّصت الى نوع من اللجلجة (تقطيع + تلاوة) وهي ابعد من ان تكون غموضية. 2 - وكان الثمن لقاء نفى الواقعة ان اندمج الطقس بالخرافة الميتولوجية اندماجاً دقيقاً.

وكما انه لا يمكن اقامة التعارض بين « العيش والتفكير »، فليس لدينا الحق كذلك في وضع الخرافة الميتولوجية والطقس موضع التعارض، ذلك انها نتاج المجتمع نفسه، وهما التعبير عن الإشكالية عينها، فبان الخرافة الميتولوجية والطقس فكر صادر من الرؤوس ذاتها، ومخفوظان في أعماق الذاكرة والمتخيلة الجماعيتين ويتجليان بنفس الرموز، ويظهريان في ذات السيناريو ويتجسدان في الأبطال ذاتهم الذين يتكرونها بنبرة واحدة. فاذا كان المراد انقاذ لا تواصلية الخرافة الميتولوجية والابقاء على تواصلية الطقس، فالعززة عند ذلك سوف تصاب بعسر الهضم لأكلها الملفوف.

★ ★ ★

والبرهان الذي كنا بصدد ابراز خطوطه، والذي يعود في تاريخه الى عام 1971، يسجل من حيث التعبير على الأقل، تراجعاً ملحوظاً بالنسبة الى « الفكر المتوحش ». وفي عام 1962 لم يكن « الفكر الميتولوجي » هذا المصلح للعقيد الذي يزين الخرافات الميتولوجية عبر بقايا من « اللوازم » المحولة عن غايتها الأولى، إلا صورة من مقدم سفينة تصطدم بكل شاطئ. وعلى صورة « النظرية المعلوماتية » كان يُفترض بالفكر المسمى بالفكر « المحدّد الكمية » ان يأخذ في اعتباره مسألة المقايضة الزوجية والمسألة « المزعومة » تومية، وكذلك كل ما كان يمكن تشبيهه من قريب او بعيد بأنه « رسالة ». فانه بوصفه فكراً عاماً لشعوب الإتنوغرافية كان يعارض بالايديولوجية النيبوية التصور الذي قدمه ليفي - بريل عن تلك الشعوب. وفي نهاية التحقيق المصمّم من أجل ان يثبت بواسطة « الميتولوجيات » تفسيراته لـ « الفكر المتوحش ». قدّم

يجري بأقصى سرعة على طريق معبدة لا تقودنا الى استشفاف العلاقة المسلّم بها بين الفكر الازدواجي والابداع الخرافي الميتولوجي، بل على العكس فهي تبدو حُرّة بإقصائها. اللهم إلا إذا كانت فكرة كبيرة مختفية في هذه الظلمة، فكرة من الصعب إيضاحها في زماننا هذا، لكنها قد تنسجم مع بعض الأفكار السائدة في البنيوية: مع التأكيد من جهة على أن « التحليل البنيوي لا يمكن ان ينبعث من الذهن إلا لأن نموذجاً له قد وجد قبله في البدن » (1971، p. 619)، وتنسجم من الناحية الأخرى مع فكرة منع زواج المحارم التي تصدر من البنى الذهنية غير المرتبطة بأية حتمية وغير مقيدة بالزمن. وترسم في عملية ظهورها ظهور الذهن البشري. وهذا العبور من الطبيعة الى الثقافة ألا يرسم بصورة أفضل إن ترافق مع ظهور الخرافة الميتولوجية؟ عندها سوف تكون في قلب التيرولوجيا، فالبروز المفاجيء للانسان يترافق في آن واحد مع الشريعة ومع تحجّل الكلمة. وهذا يتصل برد الاعتبار الى التيرولوجية وبتبرير الشعور الديني، الذي سوف نلتقيه فيما بعد. وعلينا مع ذلك الا ننسى أننا أمام « حلم حرّ من احلام اليقظة » ولنا أمام اطروحة وأمام ما هو أقل أيضاً من مخطط لفلسفة (p. 619) هذه الاحتياطات الخطائية تجد تفسيرها بسهولة.

★ ★ ★

وإذ نترك للمواد المجتمعة في هذا الجزء مهمة البرهان، انطلقاً من المظاهر المختلفة لنتاج ليفي - ستراوس وبغض تلاميذه على الطابع الاصطناعي لغالبية التعارضات التي تقيمها المسيرة البنيوية، فإن المهم هنا هو الإجابة على كون عملية صياغة مفاهيم الفكر المتواصل، أي الفكر التراكمي والفعال والمشارك، هي رد فعل على الفكر اللامتواصل أي الفكر الذي يصدر عن عمليات التمييز والتعارض. ذلك ان الواقع هو تماماً وبالتحديد ضد هذا الكلام! فالفكر

بعد ذلك في إنكارها. وواضح مع ذلك انه من أجل التمكن من معالجة الخرافة الميتولوجية بهذا المقدار من الحرية، يجب انكار واقع انها نتاج تاريخي للفكر الانساني. في حين ان الصورة التي تقدمها البنيوية فيها هي في آن معاً صورة ميتافيزيقية وزوولوجية.

ميتافيزيقية لأن الخرافة الميتولوجية موجودة ولم تخلق: « يجب الاقتناع عن يقين بأن خلف كل نظام ميتولوجي، ترسم، بوصفها عوامل راجحة في تحديدها، نظم ميتولوجية أخرى: وانها هي التي تتكلم فيه وتشكل الواحد منها صدى للآخر، وإذا وصلت في النهاية، فهي تصل الى زمن لا يمكن الاحاطة به، حيث هناك قبل مئات الالوف من السنين كانت الانسانية في مطلع وجودها تنطق بخرافاتها الميتولوجية الأولى » (1971، p. 562). ولكون الخرافة الميتولوجية لم تتأت من البنية التحتية، ولكون محتواها خارج عنها، « نال لتلك الاندفاع الأولى »، فان المصدر الذي انبثق منه بالضرورة يضيع في قاع السنين ويشوي في اعماق الذهن. وفي البدء كانت الخرافة الميتولوجية.

وكانت الصورة الزوولوجية، من جهة أخرى، ذلك ان ليفي - ستراوس، باقراره، ان النظام المزدوج للفكر هو تحديداً ما نمتلكه سوية نحن والحيوان (p. 611) تحتم عليه ان يعلمنا كيف امكن لهذه المسيرة الأولية البدائية المتضعة الى هذا الحد ان تؤدي لانبثاق عالم الخرافات الميتولوجية. ويلوذ كما هي العادة بجوابه الى الصورة: « ان لعبة تركيبة مقرّرها الادراك » « يجري فيها من تلقاء ذاته تحت شكل الخرافات الميتولوجية » « مشهد من الأفكار ليست أقل استيهامية Fantasmatiques من الاعمال الشعرية التي يعجز عنها الوصف التي تكلف بها عبقرية النوع في وقت الوكع(*) الطيور في الجنان والحداثك » (pp. 611-612).

وهكذا جرى الوصل على صعيد الإلهام الشعري، لكن ما العمل على صعيد التفكير؟ إن صورة سائق السيارة الذي

(*) سفاذ الطيور.

إن التناقض هو في كل ناحية من اشواحي الذهن البدائي، وكل شيء، بما في ذلك محاولات التخلص منه، يفضي الى زيادتها وفرة. ففي هذا العالم الذهني المشوش بتعايش التناقضات وتحويل الصفات وحركية التخوم وفيضانات الظاهرات الصادرة من اللاوعي والتناقض الوجداني الخ تمثل التعارضات الواقعية التي تتنافى حدودها مع بعضها البعض حذراً من اللايقين: فالذي هو على اليسار ليس على اليمين والمذكر ليس مؤنثاً، والنهار ليس الليل. وهي سوف تظهر بالنسبة الى اللاتقيي والى المشاركة بمثابة عودة الى الممكن، وسوف تكون مستندات ترسم معلماً للاستدلال. وقد يكون لها احياناً دوراً «تصنيفاً» بالنسبة الى تعارضات اخرى كما هي الحال في القضية - المضادة يمين/يسار، وهذا سوف تكون له تأثيرات تعمل في تشكيل البنى في الجسم الاجتماعي: فالنساء يجلن عموماً الى اليسار ويشغلن الجانب الأيسر من الكوخ. الخ..

وهكذا نتحقق من انه إذا وُجد للتعارضات دور تلعبه، فانما هو بالتحديد موجود لأن الفكر لم يبن بواسطتها، ولأن سيورات «الاختلاط والمشاركة» تحفظ لتلك التعارضات دوراً مسيطراً، تعتبره المدرسة البنيوية غير موجود. ولا يمكن لدور التعارضات ان يدرك الا انطلاقاً مما يتعارض معها، وانطلاقاً بالتحديد من ذلك الفكر المشارك، الذي توّد البنيوية إنكاره، ومن طابعه الدينامي والتناقضي.

ان التحليل البنيوي الذي يركز انتباهه على التعارضات، يُنكر التناقضات كونها تنبع من مضمون الحقيقة الموضوعية بما فيه من دلالة. والتناقضات هي العقد التي تجتمع فيها الدلالة. وبالنتيجة، فانه عندما تنحل تلك العقد يُلَم التناقض المحلول مرة واحدة مدلول الواقعة والواقعة المناقضة لها، وذلك هو التأكيد الأفضل لصحة التأويل الأنتروبولوجي. وبالعكس فان التحليل البنيوي يبحث في التعارضات الشكلية التي تسمح له بأن يغض النظر عن المضمون، وتتمكن التعارضات من الظهور بأنها إملاء

الترابطي، وليس خيالاً ما على شكل «بُنية ذهنية»، يفسر استخدام عمليات التعارض في الحياة الاجتماعية والفكرية لدى الشعوب القليلة.

ومن الخطأ الواضح القول بغياب التعارضات عن الوثائق والمواد الإثنوغرافية. فالأمر هو العكس تماماً، فهي موجودة فيها، والبعض منها ينظم في فئات على الدوام (ومنها على سبيل المثال: مؤنث، يسار، أحمر/مذكر، يمين، أبيض)، واحياناً يلعب البعض منها دوراً فاعلاً في تشكيل البنى الى حد ما كما بين راد كليف - براون في موضع الـ «أنصاف» الاوستراليين، بل وكما سوف نرى بصدد القضية المضادة antithèse «يمين/يسار». ان لهذا البعض تاريخاً اتنوغرافياً يمكن التعرف عليه بالعودة الى عالم التجربة البدائية المعاشة عبر الفكر السحري.

وإذا اعتبر هذا الفكر نفسه من أنصار الواقع، فإنه يعزو الى الواقع المسيرات التي يختص بها هو نفسه. والمعتقدات المنطلقة من هذا الاختلاط تحدد في الحياة العملية كما في النشاطات السحرية انواعاً من السلوك غايتها تحويل اتجاه الواقع، الواقع بالمعنى الذي يستحضره الفكر. فالأفكار المتأتية عن السحر تأتي مناقضة للواقع الموضوعي بما فيه من متطلبات اقتصادية، ومناقضة احياناً للتجربة المباشرة. ويحدث احياناً ان تكون تلك الأفكار السحرية هي بذاتها على تناقض، او أنها تعارض بعضها بعضاً. وفوق هذا فان أشكالاً مختلفة من النشاط السحري تدخل في تناقض. والمشاركة تعمل غالباً في اتجاهات متعارضة. وتفضي عمليات من الترميز والتحديد وهي عمليات لا واعية بحكم التعريف، الى نتائج لا يقرها الوعي، نتائج هي ايضاً مولدات للتناقض. ويتوجب ان تضاف اليها النتائج المتأتية من التناقض الوجداني. وأخيراً فان هذا الموضوع إذ يبلغ هذه الدرجة العالية من التناقض يخضع الى التناقضات الآتية بطريق تطور اللغة الذي يحول العادات ويغيرها احياناً الى نقيضها، او هو يسند إليها مدلولاً ثانوياً عندما «يعيد عقلنتها» ويبنيها من جديد على هذه القاعدة الجديدة.

التناقض الذي هو الزواج بالمحارم، هو جوهر الخرافة الميتولوجية، لكن التحليل البنيوي من أجل ان ينطلق حراً عليه أن يغيبه ملصقاً بالقصة في الوقت نفسه التناقض الآخر الذي يعطيها معنى القدورية المساوية، وهو ان أوديب كان مسيراً لارتكابه الزواج بالمحارم بنفس الجهود التي بذلها لتجنب تلك الفعلة.

وإذ يسحق التحليل البنيوي التناقضات الحقيقية في قلب الخرافة الميتولوجية، فهو ملزم بأن يبحث فيها عن تناقض آخر مفتعل هو مسألة المواطنة الأصلية L'autochtonie المسألة التي يضعها خارج الخرافة. وكل هذا من أجل ان يعطي لنسيج التناقضات الحقيقي معنى ظاهراً او ان يعلل على الأقل وجودها تعليلاً ظاهراً. وهو نسيج التناقضات الناتج عن انتزاع التناقض الحقيقي وعن تحويل معنى الخرافة وعن وضع مباحث مصطنعة فوق العناصر المنطقية. وتحديدًا فان الإستحالة الناتجة عن «إقامة الصلة» بين مواد مزيفة الصلة التي يتوجب عليها ان تثبت صحة الزعم القائل بأن الخرافة الميتولوجية تقدم «نوعاً من أداة منطقية» تسمح باستخراج صلات متبادلة متناظرة مع صلات أخرى ناجمة عن الورطة التي لا خلاص منها التي يسيبها القياس الأقرن المعتمد على المواطنة الأصلية! لقد كان على الهذيان ان يجد تبريره في تجلياته الهذبانية.

وهكذا كان من نصيب واحد من الانتولوجيين هو ذلك الذي أحل منع زواج المحارم في قلب كتابه وقلب مفهومه لمسألة البشريات hominisation، ان ينتشل من أكثر الخرافات الميتولوجية شهرة مركز الثقل فيها وان يسلم منها مدلولها الأنثروبولوجي والسيكولوجي وكذلك

تمليه «البنى الذهنية» وذلك ليس بالضبط إلا لكونها لا تواجه من الظاهرات إلا وجهها الخارجي وجانبها الأكثر تجريداً. وهكذا تفهم البنيوية التناقضات على انها برآنية، وبرانية التناقضات مطلوب حلها او تحطيمها او استحضارها وحسب، وتلك وظيفة الخرافة الميتولوجية.

إن التحليل البنيوي لخرافة أوديب الميتولوجية يبين بالطريقة الأوضح، إلى اية نرائج يفضي المنهج الرافض للتناقض باسم التعارضات الشكلية. وفي جدول للميتولوجيات معد انطلاقاً من خرافة أوديب، وفي العمود الأول تحت عنوان «علاقات القرابة - المقدرة فوق قيمتها»، تعارض مع النوع الثاني «علاقات القرابة المخوسة قيمتها». وفي العمود الأول يتجمع مثالان على المبزة داخل الأسرة، ثم واقعة زواج أوديب من جوكسات(*)، في حين تدرج في العمود المواجه، وكما سبق ان رأينا، حالات عن ذوي قربي يتقاتلون. وهكذا يجري العمل على اظهار علاقة تعارض تستند الى الاحترام المبالغ فيه او غير الكافي لعلاقات القرابة. لكن من أجل رسم خط تصطف فيه هذه الميتولوجيات المتعارضة، فان واحداً منها على الأقل وهي تلك التي تحكي عن زواج أوديب بجوكسات، يتوجب إفراغها من الدلالة التي تحتويها: فاذا كان قدموس يبحث عن أوروبا(**)، وإذا كانت أونتيغون تواري يولنيس(***) الثرى، فما ذلك إلا لأن كل واحد يعرف قرابته للآخر، وإذا كان اوديب يتزوج جوكسات فما ذلك الا لجهله بالقرابة التي تجمع بينهما، ولو كان عرف بها لما قادته الى الزواج، لأنها علاقة قرابة على تناقض صارح مع العلاقة الزوجية⁽¹⁾. هذا

(*) جوكسات هي امرأة لا يوس ملك طيبة، وأم أوديب وقد تزوجته دون ان تعرف انه ابنها، ثم انتحرت لدى علمها بالحقيقة. (الترجم).
 (***) قدموس هو فينيقي والمؤسس الخرافي لمدينة طيبة، وأوروبا هي المخلوقة البشرية الغانية التي احبها زيوس رب الأرباب، واختطفها بعد ان تحول الى ثور ابيض حملها الى كريت حيث ولدت هناك ابنها مينوس.
 (****) أونتيغون هي ابنة أوديب وشقيقة اوتيوكل وهولنيس، وقد حكمت بالموت رغم دفاع الملك كريون، لأنها دفنت أخاها هولنيس.

يمكنها ان تأتي إلا بنتائج برائية وغريبة عن الذاتية الانسانية التي تصبح حشواً.

هذا النزع للذاتية عن الانسان، المندرجة بشكل مسبق في المنعطف الذي ينعطف فيه مجرى النظرية البنيوية، هي بوضوح علامة من علامات التواطؤ مع المجتمع الذي استحال شيئاً Réifié والذي يحيل بنيه الى أشياء في عصرنا. فمن مجتمع الرأسمالية الاحتكارية البالغ مرحلة عالية من التصنيع، اتخذت البنيوية لنفسها المناهج والتطلعات والطموحات وتمثلت منه اللغة والاسلوب وما تدعوه طريقة ادراك المحسوس.

ومن أي وجه من الوجوه نظرنا الى النظرية البنيوية، فإنها ترسل انعكاسات من المجتمع التكنوقراطي التي هي تعبيره الأكمل. فإنها إذا ترجم وتصوغ في تعابيرها الخاصة تعقيد البنى المصطنعة بنى المضادة والتعارض، وتحول انطلاقاً من متطلباتها الى ضرورات مناهجية السمات المتأنية من سيطرة تلك البنى في: عملية تفتيت للزمان والمكان، جعل القيم في مستوى واحد، والاشتغال بالاجزاء في عمل تكراري واستبدالي وامتنان للكائنات والمنجزات وتقييد وضغط للمبادرة واختزال للنتائج بفعل تركيبة توضع فيها العناصر في عدد محدد، وطبع للعلاقات بطابع تجريدي وعام، وغياب للمشاركة وعزل ولا تواصل للوحدات الفردية، وصلابة الفروقات التفاضلية، واستثناء للمؤثرات النفسية، وتضييع للمعنى اللغوي، واستمرار متوال في الانفصال عن صعيد الواقع، ومسح للثقافة بواسطة المعلوماتية، وسيادة لما هو تبديلي على ما هو استعمالي الخ... ذلك ان البنيوية اذ تعيد تكوين واقع مجتمع عصرها وفق خرافة ميتولوجية علمانية، وتسقط عليه نموذجاً منقولاً بطريقها، تصور ما يشبه نوعاً من الأنثروبولوجيا.

لكن ما هو الزمن موضوع الحديث؟ هناك مكمّن الخديعة الأساسية. فمن الماضي الذي تتحول عنه الى المستقبل تضع مرآة البنيوية، حاضراً مسمراً في مكانه لا تسمح بأن يرشح منه إلا العناصر التي افقرتها في حين انها

ربنيها المأساوي وان يجتزلها الى اشكالية غريبة عنها.

وعلاقة التناقض في الخرافة الميتولوجية لا يمكن إلا ان تفلت من المدرسة البنيوية. وكما في المثال الذي تضربه خرافة أوديب، فالموضوع هو موضوع علاقة وراثيات، فكان التناقض، إن أمكن القول، هو أم الخرافة الميتولوجية، ومثله كانت أيضاً عدة ابتكارات رمزية أخرى. وعندما يتوجب ابعاد ما وجدت الخرافة الميتولوجية للتعبير عنه، فإن هذه الأخيرة تعرض ما لا يمكن قوله أو التفكير به خارجاً عن الصيغ التي تستطيع ايجادها، انه لغة التناقض. إذاً، الأمر تماماً يتعارض مع ما يقوله ليفي - ستراوس عن الطابع المنطقي للفكر الميتولوجي.

★ ★ ★

وقد رأينا بأن نزع الذاتية عن حقل البحث السوسيولوجي - الذي تتطلب البنيوية نزعه مع الطابع الانفعالي للفكر، هذا الطابع المشارك الذي يقيم العوائق في وجه محاولة تحليله - قد قدمه ليفي - ستراوس على انه من مقتضيات العلم. إن نزع الذاتية هذا، يقود بصورة طبيعية الى نزع ذاتية الانسان، وسوف لن نفاجاً إن علمنا ان هذا ايضاً يحدث ليتوافق مع مقتضيات الصرامة العلمية. إذ يقول مؤلف «الانسان عارياً» بأن «نحو الذات يمثل ضرورة إن أمكن القول، من الضرورات المناهجية، وهو يخضع لما تقتضيه الدقة من عدم شرح شيء من الخرافة الميتولوجية إلا بالخرافة الميتولوجية» (1971, p. 562). إنه عرض تبريري للخواء الذي تنتهي اليه البنيوية حكماً، ذلك انها بتعطيلها عنصر الذاتية عن العمل نزعت عن الخرافات الميتولوجية والطقوس وأنواع السلوك معناها، فقد كان عليها دائماً ان تعود الى انسان «خاو» في خواء مؤلفاتها. وهي خلاصتها التي استخلصتها معطية لها ماهيتها من مسلماتها الأولية ومن الفرضيات التي افترضتها عن «البنى الذهنية» المستقلة عن كل ما هو خارج عنها، وبذلك لا

تستحي المستقبل من دائرتها الساحقة. وفي هذا الحاضر الساكن الذي لا يمكن لشيء ان يحصل فيه، لا يبقى للانسان المجرد والمحروم من أسلحته إلا ان يستبق « انخطاط البشر بعد انخطاط الآلهة الانخطاط الذي يتوجب ان يسمح بمجيء إنسانية سعيدة ومحررة » (1971, p. 620)، وبانتظار لحظة ذلك، حيث « سيغيب مع غيابه المحتم عن وجه الارض المندورة للموت هي ايضاً، فلان جهود الانسان واتعابه وافراحه وآماله ومنجزاته ستصبح هباء وكأنها لم تكن موجودة في يوم من الايام، ولن يكون هناك وعي ولا واعون ليحفظوا ذكرى هذه الحركات العابرة، اللهم إلا محضراً لاغياً كانت فيه عدة لمحات سريعة محوّة عن عالم لم يعد فيه هم او شعور أو ألم او انفعال اي اللاشيء واللاوجود » (p. 621). وبأني التذكير بأباطيل العالم الذي هو الرادع الأخير منذ كانت الأديان، ليكمل صورة الدور الذي تلعبه النبوية في ايدولوجية المجتمع وفي مسراه.

هذا الالتفاف الذي تقوم به الأنثروبولوجيا ضد نفسها هو نوع من الفدية مقابل دين كانت تجرّه وراءها منذ بداياتها، ذلك انها حتى في أفضل أيامها إلهاماً كانت تعاني من مقاربة ميكانيكية، مقاربة كانت من مورغان الى ليفي - ستراوس، من عصر القاطرة الى عصر الذرة، والبرمجة تمضي مقرة بدينها على ايقاع النمو التكنولوجي. وعند هذا المنعطف بلغت النبوية نقطة النهاية. والأمر يتعلق الآن بإحداث التفاف جديد تستطيع به الأنثروبولوجيا أن تلحق بأهدافها التي طالما أوغلت في البعد عنها، وأن تصبح مصدر تجديد في اهوية الانسانية يزداد تهديدها يوماً عن يوم بتحويلها إلى أشياء.

★ ★ ★

الامر واضح من تلقاء نفسه، ان حذف الذاتية من حقل البحث، الشيء الذي تفرضه النبوية، يقود مع نزوع الذاتية عن الانسان الى التخلي عن العلوم الإنسانية. وكان ليفي - ستراوس قد عبّر في عام 1960 عن كل الضيق الذي

تسببه له هذه العلوم. فقد صرّح وهو يتسلم كرسي الإستاذية في الكوليج دي فرانس، بأن الأنثروبولوجيا الاجتماعية تدلي باعترافها مدعنة أمام العلوم الاجتماعية، أملة ان تنهض بين العلوم الطبيعية في ساعة الحساب الأخير.

والنبوية لا تسلم للعلوم الانسانية بأي حظ من الحفظ حتى: « لكان العلوم الانسانية الجديدة حقاً بهذه التسمية ليست اكثر من صورة للعلوم الأخرى منظوراً إليها في مرآة: ظهور غير ملموس يحرك أشباحاً من حقائق » (1971, p. 575). وأيضاً: « فانه في اللحظة التي تميل للاقترب اكثر فأكثر من مثال المعرفة العلمية، عندها يفهم بصورة أفضل انها لا تمثل على جدران الكهف، إلا عمليات تنتمي الى علوم أخرى كما سوف ثبتت في ما بعد، عندما يتم إدراك الشيء الحقيقي الذي نبحث الآن في انعكاساته ». هناك تأكيدان قاطعان يُقرآن في هذه الجمل المزخرفة:

1 - أنه لا توجد علوم إنسانية « جديدة حقاً بهذه التسمية »، « قريبة من مثال المعرفة العلمية »، ان لم تكن نبوية في منحها. و 2 - وإنها لكونها نبوية تحديداً، فانها تحكمومة بالامحاء أمام العلوم الأخرى.

ان امحاء العلوم الإنسانية أمام العلوم الطبيعية، يُبنى في رأي ليفي - ستراوس، بإعادة ادماج الانسان بالطبيعة، او بالأحرى اعادته الى قلب الغائية التي تمضي الطبيعة منطبعة بها. و« النبوية » هي بالنتيجة « تبولوجية عزمياً وتصميماً... وهذا ما هيّا لها محلاً حلت به في الغائية وأعاد لها احترامها من جديد » (1971, p. 615). وهكذا، فانه يقول لأولئك الذين ينتقدونها باسم الايمان الديني، بأن « مضمون وضعها يستحق ان يقدر بصورة افضل. وهو يدعوهم بصورة لا مباشرة الى اخذ النتائج من واقع ان الغائية التي يسلم بها في كل مسيرة يقوم بها، ليست في الوعي وليست في الذات، فأين يمكن ان تكون إن لم تكن خارجة عنها؟ ومهما يكن الأمر فان هذا يثبت بوضوح ان... الأنا التي عندهم لها قيمة أفضل من الرب الذي يتخذونه ». (1971, p. 615). فكانه كان على اقتناع بأن الأنثروبولوجيا لن تقدم بعد

الآن خياراً آخر غير خيار إله دون إنسان أو إنسان دون إله. وكأنه يريد الإيحاء بأنه ومهما بدا من عقوق في الخيار الذي صمم عليه فإن خياره قد يساوي في قيمته بعضاً من الاعتبارات.

* * *

فاذا لم يعد للأنثروبولوجيا وجه الكائنات البشرية من أسلاف البشر وإذا تنكرت لنفسها وطالبت بحملها على عاتق العلوم الأخرى، وإذا تخلت الإنسان عن خلق تاريخه بنفسه واستسلم في ذلك لما يراه من ظاهر مُضَيّ الطبيعة نحو غاية محتومة، أفليس ذلك لأنه واجد غايته التاريخية في اللحظة النبوية؟

والواقع ان النبوية لن ترسم غاية إلا إلى أنثروبولوجيا منحرفة كانت هي نقطة سقوطها القصوى. وهي بوصفها هذا فسوف تكون كذلك مكان القطع النهائي، المؤثر تأثيراً كاشفاً عن السيرة التي ولدتها والتي حملتها معها في مجراها ومثلت لها الحد الذي انتهت عنده الأمر المتجاهل في أعين البعض.

ومن بين كل المذاهب العلمية، كانت الأنثولوجيا العلم الأقل تكيفاً مع المعالجة النبوية، التي كانت في مقارنتها ميكانيكية واختزالية بشكل فظ، وعنيفة في تحطيم المادة الجدلية. ومع ذلك اكدت النبوية نفسها في الأنثولوجيا، هذا العلم الفتي، الذي ألقى نفسه للأسباب التي اوردناها علماً متأخراً ومنزوع السلاح من الناحية المناهجة. وتكمل بنبوية ليفي - ستراوس الرحلة التي بدأها لوي، لتبرهن لها عن أخطائها بواسطة عثية أقوالها وبواسطة سلسلة من أعمال

القلب الاستعراضية. وهكذا فإن أنثروبولوجيا تستهل عملها ملوحة بالوقائع بغية تحطيم المفاهيم تنتهي بالانفصال عن عمد وتصميم عن واقع تلك الوقائع ثم تنحصر في المجردات. وإن أنثروبولوجيا تخلصت من انساق الأدب المقارن وأبعدتها تنتهي بمقارنات صاخبة في كتاب «المتولوجيات». وإن أنثروبولوجيا ابتدأت بأن حرمت النظريات لأنها تحتوي على خطر تحوير الوقائع، تكتمل في تحريف منظم لكل شيء تمته. وإن أنثروبولوجيا حرمت على نفسها التعميم والتزمت بالملاحظة في الميكرو مجتمعات أصبحت مركزاً لعملية تعميم بعدها بُعد أقطار الكون.

ومن أجل الحصول في محاولة مضى عليها خسون عاماً على عكس المفاهيم الجوهريّة، ألفينا أنفسنا اليوم مع أنثروبولوجيا تعارض معطيات الإثنوغرافيا في كل نقطة من نقاطها، أنثروبولوجيا غياب المعنى بالنسبة لها هو ألفها وبأؤها، وهي قد قدمت البرهان الواسع على عقمها من حيث جوهرها وعلى تأثيرها المعقم أيضاً.

وإن المشروع المعادي للمادية والخائف من الماركسية، قد حاول ان يواجه النزعة العقلانية التطورية بأنثروبولوجيا بديلة، اساسها القلب المنهجي للوقائع الأكثر تأكيداً، انتهى إذاً إلى توليد صورة ساخرة عن نفسه. وإن الحركة التي يتغير بها كل شيء الى نقيضه، عندما تغتصب فيها الحقائق القاعدية، قد جعلت من الظاهرة النبوية عدسة مُكبّرة للاخطاء والخدع التي احتوتها الأنثروبولوجيا في القرن العشرين. وهذا يسمح بولادة أمل يتجاوز التجربة النبوية وسوف يحدث يقظة للحس النقدي ولبادرة من الأنثروبولوجيين مهيمة لتجديد الأنثروبولوجيا على قواعد متوافقة مع خصائصها النوعية.

الحواشي

- (1) إن وهب سليخ الجمجمة الى الحياة، الذي يسمح برفع التابو الذي يمنع الصهر من الكلام معها، لا يسمح بالقول بأنه «يعوّضُ العطية التي هي امرأة سبق ان قدمت له. يعوضها بتسليم سليخ الجمجمة الى اقارب تلك المرأة الذين اصبحوا حلفاء له (1968 b, p. 329) وإعطاء

سليخ الجمجمة الى الحماة الواقع عليها الحرم ناتج عن مبدأ ان انتهاك تابو يبطل منه تابو آخر (Cf. infra, p. 180). وسليخ الجمجمة كونه موضوعاً لتابو فان تقديمه عطية إلى الحماة تمثل انتهاكاً لمحرّم، انتهاكاً يُبطل الانتهاك الناتج عن تبادل الكلام معها. وبالمثل فإن أرملة الرئيس في جزائر سليمان في اديستون، تخرج من المكان الخبي، في المنزل حيث ألزمها إياه التحريم الناجم عن حدادها، ويكون خروجها عندما يحمل إليها القاتل رأساً عدواً به يطلق سراحها. (Barrault, 1972, p. 72). إن عملية تقديم سليخ الجمجمة ترفع من نظام قائم على أفكار مختلفة صلات متبادلة يفترضها مؤلف الميتولوجيات.

(2) ج. ف ريفيل يستعمل (بالمقارنة مع ليفي - ستراوس) مفهوم « التسطيح » ليشير إلى أمثلة Idéallisation الوقائع وإبطال المفهوم التاريخي، ونسيان التحولات والأزمات الاجتماعية وه مفاهيم التطور والثورة (1957, p. 144). ثم يعيد تحديد هذا المفهوم فيما بعد - (1965, pp. 113, 114)، ونحن نستعمل المصطلح نفسه في معنى مختلف، من أجل التعبير عن اختزال ظاهرة اتنولوجية الى واقعة تافهة منتزعة منها طابعها النوعي.

(3) يلاحظ ج. ف ريفيل ان ليفي - ستراوس، ومن أجل ان يقود كل شيء نحو اللغة: « معتاد على نهج منطقي يسير على الخطى التالية: يبين أولاً أن الواقع الذي يتم فيه ليس كذا وليس كذا... ثم يستخلص من هذا بأن هذا الواقع، لا يمكن بعد ذلك إلا أن يكون نظاماً من العلاقات منتظماً كما تنظم العلاقات اللغوية ». (1965, p. 114).

(4) في حالة نظم القرابة، كما في حالة النظم التوئمية، لا تنقاد تصنيفات لوي وستراوس إلا بصعوبة للوقائع. وبدلاً من ان تتوزع توزعاً متساوياً بين فئات التصنيف الأربع. فإن نظم القرابة ترى مجتمعة بمعظمها في فئتين اثنتين. وهذا التوزيع اللامتساوي لا يفسره المنطق، إنه يفسر تفسيراً تاريخياً. ونظم القرابة إذ تستجيب الى الضرورات الاجتماعية الاولى ذات الطابع العام، فهي عوضاً من أن تنقسم الى فئات اربع لتسجم مع مقتضيات المنطق، تتوزع بين فئتين اثنتين حسب درجة التطور كما اثبت مورغان. أما ما يتصنف منها في الفئتين الأقل عدداً، فهو قد خضع لتأثير قوى محلية خاصة فهو اذا استثنائي.

وفي حالة التوئمية يكتب ليفي - ستراوس « ان التركيبات الأربع هي متعادلة منطقياً لأنها متولدة من العملية ذاتها » (1962 a, p. 24). لكن بما انه لا ينهض من بين النظم التوئمية في اكثريتها الساقطة، إلا تركيبات اثنتان، فهو يقول بأن « التركيبتين الاخيرتين ليسا ترتبطان بالتوئمية الا بطريقة غير مباشرة، واحدة بوصفها المخطط الأولي... والاخرى بوصفها بقية باقية ». وما الجدوى من وجود هذا الشذوذ عن القاعدة؟ إن كاتب « التوئمية اليوم »، يعزوه برفضه التأويل السوسولوجي، الى تحريف من الاتنولوجيين، المسؤولين عن « التعوج في حقل السيانطيق »، « بعض مظاهر الخلل التوئمي كانت مميزة على حساب المظاهر الأخرى، من أجل منحها أصالة وغرابة ليست تملكها ملكاً خاصاً: لأن ما جعلها مكتشفة بالأسرار لمجرد هو سحبها من النظام الذي تشكل جزءاً لا يتجزأ منه هي وتحولاتها » (p. 25).

وهكذا، وبعد ان صب فكره في قالب فكر لوي، اصطدم ليفي - ستراوس بالصعوبة التي سبق ان ضايق صاحب القالب: مقاومة الواقع للمعالجات البنيوية. فاذا عزا عدم توزع الوقائع التوئمية بالتساوي بين الفئات الأربع التي يسلّم بانها تعود الى تحريف الاتنولوجيين، فكيف يفسر بأن نظم القرابة في لوحة عمليات التبديل التي أعدها سلفه، تنتظم في أغليبيتها العظمى في واحدة أو اثنتين من الفئات المتضمنة لها.

(5) يلاحظ د. مابوري - ليوي أخفاً كون مؤلف « الميتولوجيات » لا يبذل عنايته في اعادة هذه النصوص الى سياقها، ان الأطروحة المعروضة في الجزأين الأولين ترتكز على التأكيد بان اليغور معطي النار يفترض زواجه من انثى من البشر، وأن هذا الأمر قد لا يحصل إلا في حالة واحدة من ست حالات. ثم يضيف بأن التحقيقات التي أجريت حول هذا الموضوع عند شعوب البرازيل الوسطى (كايابو وأبينانا وشيراتني وشافنتي) الذين يعرفون كلهم معرفة جيدة هذه الخرافة الميتولوجية، لم يذكر بأنهم كائن بشري إلا في حالة واحدة - (V. Infra, p. 151). ونحن سوف نحفظ للمستقبل، بالبرهان عن السبب رغم التأكيد (بين هلالين) على أنها في هذه الحالة امرأة هندية في ان زوجة اليغور لا يمكن ان تكون إلا من جنسه.

(6) صحيح ان المؤلف لم يتصلب في رأيه دون حذر بحجته المتعلقة بالبطل الثقافي، لأنه في اللحظة الأخيرة، يقدم، من أجل ان يحتفظ بأي ثمن بالصلة بين الخرافات الميتولوجية وبني التحالف، علاقة جديدة! النساء الملزمات في بعض جماعات الهنود على الاهتمام بالتوتور الأرضي، فانهم قد يزاولن بهذا نفس الوظيفة الوسيطة (بين النار والأرض) التي يضطلعن بها « بمقتضى المنطق نفسه منطق النظام الذي يبادلن في لعبة

التحالفات الزوجية» (1971, p. 557). وبوضع الطابع المرتجل على حدة، فإن الحجج المقامة «تلفق الخياطة وترقم الأماكن الضعيفة» (Id, p. 503) حسب تعبير الكاتب، فكيف يمكن، إذا لم يجز اللجوء إلى البطل الشقائي الذي يأخذ المرأة ويعطي النار، تبرير العلاقة التي أقيمت في الختام بين حركة اضطراب النار والخرافة الميتولوجية المرجع.

(7) ولنلاحظ بأن «الهيكمل السوسولوجي» كما حدده غودليه - مجموعة علاقات القرابة، العلاقات التي يعزو إليها قيمة سوسولوجية جوهرية - لا يتوافق مع التعريف الذي يُعطيه ليفي - ستراوس، حيث يصبح «الهيكمل» هو المحتوى الحرفي القابل للمقارنة بين خرافتين ميتولوجيتين أو أكثر (V. 1964, p. 203). لكن هذا لا يعني أنه يرفض البرهان الذي يقبله غودليه. ولقد رأينا أنه مستحيل في حالة معطي النار دون ليّ عتق الحقيقة الانتولوجية، ولقد بدا هذا البرهان كيفياً مثلما هو الآن، في حالة تسليخ الجاهل للنساء.

(8) وقد اجتهد غودليه وهو يلعب على هاتين النظرتين إلى دور المائلة في الفكر البدائي، في تقديم الرؤية الستراوسية إلى هذا الفكر بشكل يجعلها منسجمة مع نظرة معظم الانتولوجيين، لكنه بعد أشهر من ظهور كتاب (الإنسان عارياً) مع ما فيه من مواقف قاطعة حول الفكر الميتولوجي، عاد إلى ذلك الجهد ورآه دون جدوى (Godeller, 1971, pp. 544 et Sq).

(9) تلعب الشوكة دور القصبة المجوّفة الشفاطة في تناول الأطعمة الجامدة، أما القفازات فلها في الوقت نفسه دور الشفاطة وأداة الحك: فهي تحمي الغذاء من ملامسة اليد، وتحمي الجسم، كما أنها تقي الآخرين من ملامسة النجاسة.

(10) وفي الاندفاع ذاتها، حيث يؤكد أن «المظهر الانفعالي ليس معطى بدائياً» (1971, p. 608)، يحاول المؤلف أن يتخلص من قلقه الذي أقر بينه وبين نفسه اعتباره بمثابة شيء متطفل على الشعائري: ذلك «أن الإنسان لا يشعر، ولا يمكنه أن يشعر بالقلق اتجاه تقلب الأوضاع العادية في الحياة...». إن القلق الذي يشغل بال مؤسس البنيوية كل هذا الانشغال ليس ناجماً في رأيه من الخوف من الحيوانات المفترسة ولا من الأعداء ولا من خشية الدم إذ ينزف، أنه باختصار ناجم في الوقت نفسه من الغريزة ومن التجربة ومن المنخلة. وهو ناتج في رأي ليفي - ستراوس «من مجال آخر، هو غير المجال الوجودي، بل هو مجال قد يقال إستيمولوجي. هذا القلق متعلق إذن بالخوف، الخوف من أن التقطيع الحاصل على الواقع الذي يقوم به الفكر الفطن بغية إحالة الواقع إلى مفاهيم، لا يسمح بعد ذلك بإعادة اللحمة... إلى تواصل التجربة المعاشة». وهنا ألا يكون القلق الخاضع لسلطان العقل «الفطن»، ويكون بالأحرى كاتب «الإنسان عارياً» قد جعل القلق وقد يكون قلقاً شخصياً وخوفه شيئاً واحداً، خوفه من أن «تواصل التجربة المعاشة» لن يسمح له بعد بتأكيد واقعية «التقطيع الحاصل على الواقع الذي يقوم به الفكر الفطن». الخ؟

(11) وتكرر ميراي غويو Mirelli Guyot الخطأ نفسه عندما تعتبر أن الزواج محرم للغوناك الميتولوجي في «أرض النار» الذي يضاجع بناته جميعهن ليس إلا «متطرفاً في صفة من الصفات هي روح الأسرة» (Cf. L. M. 1971, p. 209). وتُشير أيضاً إلى استخدامها غير المشروع للعنصر الكمي في التعارضات، وتنطق هذه الملاحظة أيضاً في إطار استنادها إلى ليفي - ستراوس على: علاقات القرابة «المقدرة فوق قدرها والمبخوسة القيمة».